خاتم المحققین علامہ محمد امین معروف بہ علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ

کی مشہور زمانہ کتاب

نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف

کا اردو ترجمہ بنام

احکام میں

عرف وتعامل کی حیثیت



ترجمہ وترتیب

محمد زبدالحق برکاتی مصباحی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نَشرُ العَرف فِي بِناءِ بَعضِ الأحكَامِ علی العُرف

تصنیف

خَاتم المحققین علامہ مُحمَّد أمین الشَّهیر
بابن عَابدین شامی علیہ الرحمہ
۱۱۹۸ھ ------- ۱۲۵۲ھ

احکام میں

عرف اور تعامل کی حیثیت

ترجمہ وترتیب:

محمد زَبدالحق بَرکاتی مِصباحی

ناشر:

فلاح ریسرچ، فاؤنڈیشن ۷/ ۵۲۳، وحید مارکیٹ، جامع مسجد دہلی، ۱۱۰۰۶

Published By:
Falah Research foundation
523/7 Waheed Market Jama Masjid Delhi, 11006

نام کتاب: نَشْرُ العَرْفِ فِي بِنَاءِ بَعْضِ الأَحْكَامِ على العُرْف

مصنف: خاتم المحققین علامہ محمد امین بن عمر ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

ترجمہ: احکام میں عرف اور تعامل کی حیثیت

مترجم: محمد زبد الحق برکاتی مصباحی

تصحیح: فقیہ عصر مفتی محمد نسیم مصباحی صاحب قبلہ دام ظلہ
استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

تقدیم: محقق عصر حضرت علامہ نفیس احمد مصباحی صاحب قبلہ دام ظلہ
استاذ عربی ادب، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

کمپوزنگ: مولانا غلام یزدانی مصباحی

اشاعت خصوصی: یکم جمادی الآخرہ ۱۴۳۶ھ / مطابق ۲۲/ مارچ ۲۰۱۵ء

بموقع: عرس حضور حافظ ملت و جشن دستار فضیلت

صفحات: ۸۸

تعداد اشاعت: ۱۱۰۰

قیمت: ....

ناشر: فلاح ریسرچ فاؤنڈیشن
۷/ ۵۲۳، وحید مارکیٹ، جامع مسجد، دہلی ۱۱۰۰۶

Published By:
Falah Research foundation
523/7 Waheed Market Jama Masjid Delhi, 11006

فہرست مضامین

تہدیہ

سلسلۂ قادریہ

محبوب سبحانی ابو محمد حضرت شیخ محی الدین سید عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

(وفات:۵۶۱ ھ)

سلسلۂ چشتیہ

ملک المشائخ شیخ ابو اسحاق شامی چشتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

(وفات:۳۲۹ ھ)

سلسلۂ نقش بندیہ

قطب الاولیا شیخ بہاؤ الدین محمد بن محمد نقش بند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

(وفات:۷۹۱ ھ)

سلسلۂ سہروردیہ

شیخ الشیوخ ضیاء الدین ابو نجیب عبد القاہر سہروردیہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ

(وفات:۵۶۳ ھ)

بانیان سلاسل اربعہ کے نام منسوب

جن کی مساعی جمیلہ سے اسلام کی ترویج واشاعت ہوئی

تیری نسل پاک میں ہے بچہ بچہ نور کا

تو ہے عین نور تیرا سب گھرانا نور کا

(اعلیٰ حضرت)

احقر العباد: محمد زبد الحق برکاتی مصباحیؔ

مقام: مجید ٹولہ، ضلع صاحب گنج، (جھارکھنڈ)

Mob:- 09559404428

شرف انتساب

ابوالفیض جلالۃ العلم حضور حافظ ملت علامہ الشاہ عبدالعزیز محدث مرادآبادی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ
بانی الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور
(ولادت:۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء ــ وفات:۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء)

و

جملہ اکابر اہل سنت کے نام جنہوں نے خالصاً لوجہ اللہ
دین متین کی حفاظت وصیانت کے لیے اپنا خون جگر بہایا

و

برائے ایصال ثواب

جد امجد حضرت علی، شیر جن (ماسٹر) وایمن خاتون وجملہ اہل خاندان

اوروں کی طرف پھینکے ہیں گل اور ثمر بھی
اے خانہ بر اندازِ چمن کچھ تو ادھر بھی

نیاز کش:
محمد زبدالحق برکاتی مصباحی
مقام: مجید ٹولہ، ضلع: صاحب گنج (جھارکھنڈ)
موبائل نمبر:09559404428

عرض مترجم

ازہر ہند جامعہ اشرفیہ مبارک پور اعظم گڑھ بر صغیر ہندو پاک کا وہ نمایاں اور ممتاز تریں دینی و تعلیمی ادارہ ہے جو اپنی مثال آپ ہے، اس کے اساتذہ میں علم و فضل اور زہد وورع کے وہ آفتاب و ماہتاب ہیں جن کی ضیا پاشیوں کا ایک عالم سیراب ہو رہا ہے۔کیوں نہ ہو جب کہ اس کی بنیادوں میں وقت کی اہم عبقری شخصیات یعنی حضرت علی حسین اشرفی کچھوچھوی، سید العلما سید آل رسول برکاتی مارہروی، مفتی اعظم ہند حضور مصطفیٰ رضا خاں بریلوی اور صدر الشریعہ علامہ امجد علی اعظمی رحمۃ اللہ علیہم کے مقدس ہاتھوں سے لگایا ہوا پتھر موجود ہے اور بانی الجامعۃ الاشرفیہ ابو الفیض حضور حافظ ملت الشاہ عبد العزیز محدث مراد آبادی قدس سرہ نے اپنے چشمہ صافی سے ان کے کشکول علم کو بھرا ۔ان میں ایک نمایاں ترین شخصیت محقق عصر خیر الاذکیا حضرت علامہ محمد احمد مصباحی، سابق صدر المدرسین الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور کی ہے جو علوم مروجہ متداولہ پر کامل عبور رکھتے ہیں اور اخلاص وللّٰہیت کا پیکر ہیں۔

فرزندان اشرفیہ کی یوں تو بے شمار خدمات ہیں جو آب زر سے لکھنے کے لائق ہے۔مگر پچھلے کئی سالوں سے یہ روایت چلی آرہی ہے کہ وہ دستار فضیلت کے موقع پر قوم وملت کی راہ یابی اور ان کی رہنمائی کے لئے کوئی کتاب یا رسالہ ترتیب دے کر انہیں بطور ہدیہ و تحفہ پیش کرتے ہیں۔

اللہ کا بے پایاں کرم و احسان ہے کہ اس نے مجھے علم دین حاصل کرنے کی توفیق خیر سے نوازا۔ میری ابتدائی تعلیم اپنے علاقہ میں ہی ہوئی، پھر اعلیٰ تعلیم کے لیے میں نے دنیائے سنیت کا عظیم قلعہ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے لیے رخت سفر باندھا جہاں میری تعلیم کا سلسلہ درجۂ رابعہ سے شروع ہوا اور اس چمنستان علم میں اجلّۂ اساتذہ کرام سے فیضیاب ہونے کا شرف حاصل ہوا۔

میں نے اپنے مشفق اور باکمال اساتذہ کی بارگاہِ فیض سے خوشہ چینی کی، درجہ بدرجہ ترقی کرتا رہا یہاں تک کہ درجہ فضیلت کو پہنچا، اور ان شاء اللہ عزوجل امسال عرس عزیزی کے پر بہار موقع پر مجھے دستار فضیلت سے نوازا جائے گا۔

میرے دل میں شروع ہی سے یہ خواہش تھی کہ فارغین اشرفیہ کی طرح میں بھی کوئی کتاب یا رسالہ ترتیب دوں اور اس کار خیر میں شرکت کروں۔ بفضلہٖ تعالیٰ اس نیک آرزو کی تکمیل ہونی تھی ، چناں چہ اس پاکیزہ جذبہ کے تحت میں اور میرے رفیق درس مولانا غلام محمد ہاشمی، اتر دیناج پوری نے پروفیسر انجینئر سید فضل اللہ چشتی صابری دام ظلہ سے رابطہ کیا۔ حضرت سید صاحب نے بڑی خوش دلی سے گفتگو کی اور شاداں و فرحاں ہو کر دعائیں دیتے ہوئے طباعت کی ذمہ داری بھی لے لی ۔ مگر عدیم الفرصتی اور کثرت کار کے سبب کتاب کے انتخاب کا کام خود ہمارے سر چھوڑ دیا جس کے لیے ہم لوگ عمدۃ المحققین صدر العلما محمد احمد مصباحی کے پاس گئے، اور حضرت سے اپنا عریضہ پیش کیا، حضرت نے ہماری رہنمائی فرمائی نیز حضرت مفتی محمد ناصر حسین مصباحی صاحب قبلہ سے انٹر نیٹ کے ذریعہ کتاب کے انتخاب کا حکم دیا۔ حضرت مفتی محمد ناصر حسین مصباحی صاحب کافی متحمل مزاج اور باصلاحیت عالم و مفتی ہیں۔ آپ نے اس کام میں کافی جدوجہد کی اور اپنے قیمتی اوقات میں سے کچھ نکال کر رسالہ کا انتخاب فرمایا۔

آپ کے ہاتھوں میں یہ رسالہ علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی "مجموعہ رسائل ابن عابدین" [دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان] سے ماخوذ ہے جو علم فقہ میں ہے۔ آپ نے اس رسالہ میں قرآن و حدیث اور اقوال فقہا سے یہ ثابت کیا ہے کہ عرف و تعامل ناس کا احکام پر بہت اثر پڑتا ہے اور یہ ایک حجت شرعی ہے۔

رسالہ کے انتخاب کے بعد حضرت سید صاحب کو اس کی اطلاع دی گئی تو آپ نے اس کو قبول فرمایا اور فرمایا: یہ بہت اہم رسالہ ہے اس کی بہت ضرورت ہے، آپ اس کا ترجمہ کر دیجئے۔ پھر کیا تھا میں ہمہ تن مصروف ہو گیا۔ دوران ترجمہ بعض عبارتوں میں دشواری محسوس ہوئی تو حضرت مصباحی صاحب کو سنا کر حل کیا۔

میں بے حد ممنون و مشکور ہوں اپنے تمام اجلّہ اساتذہ کرام کا اور مندرجہ ذیل عظیم ہستیوں کا جن کی ذرہ نوازیوں اور خاص عنایتوں نے مجھے اس قابل بنایا اور ہماری علمی کاوش کو لائق اعتماد و اشاعت بنایا:

☆ **والدین کریمین :** جنھوں نے اپنی تمام تر کلفتوں اور بے شمار مصائب و آلام کو برداشت کر کے ہم سب بھائیوں کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری کما حقہ ادا فرمائی اور تحصیل علم کے پورے عرصے میں تمام طرح کے چین و سکون کو دور رکھا۔ اللہ تعالیٰ ان کی صحت و عمر میں برکت عطا فرمائے۔

☆ **پروفیسر انجینئر سید فضل اللہ چشتی صابری دام ظلہ:** آپ ایک صالح، تقویٰ شعار اور متبحر عالم دین ہونے کے ساتھ ساتھ دینی خدمات کا جذبہ آپ کے دل میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا ہے۔ دعوت و تبلیغ آپ کا محبوب مشغلہ ہے اور وعظ و تقریر کے میدان میں بھی ممتاز نظر آتے ہیں۔ حضرت نے کتاب کی طباعت کی ذمہ داری لے کر ہمارے سر سے ایک عظیم بار کو ہلکا کر دیا۔ اللہ ان کو اجر جزیل عطا فرمائے۔

☆ **استاذ گرامی فقیہ عصر حضرت مفتی محمد نسیم مصباحی صاحب قبلہ دام ظلہ، استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور:** آپ جامعہ کے سینئر استاذ ہیں، آپ کو فقہ اور حدیث کے ساتھ علم میراث میں مہارت تامہ حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دار الافتا میں میراث کے تعلق سے آنے والے مشکل ترین مسائل کو آپ ہی حل فرماتے ہیں۔ آپ نے اس کتاب پر ایک وقیع تقریظ لکھ کر میری کوشش کو سراہا۔

☆ **ادیب شہیر استاذ گرامی حضرت علامہ محمد نفیس احمد مصباحی دام ظلہ، استاذ عربی ادب جامعہ اشرفیہ مبارک پور:** آپ نے اس کتاب کو دیکھنے کے بعد اپنے مفید مشوروں سے نوازا، فہرست عناوین کی تصحیح کی اور ایک گراں قدر مقدمہ تحریر فرما کر اس پیش کش کو سند اعتبار فراہم کیا۔ اللہ تعالیٰ ان سب کے علم، عمل و عمر میں برکتیں عطا فرمائے۔

بڑی ناسپاسی ہوگی اگر میں ان احباب کو بھول جاؤں جنہوں نے قدم قدم پر میری امداد و اعانت کی اور ہر کام میں کندھا سے کندھا ملا کر ہمارا ساتھ دیا۔ میں ممنون و مشکور ہوں مولانا غلام

یزدانی مصباحی، راج محل، صاحب گنج کا کہ انھوں نے میرے ساتھ کمپوزنگ کا پورا کام انجام دیا جو نہایت ہی محنت طلب اور جد و جہد والا کام ہے۔ اللہ انہیں دونوں جہاں میں سربلندی عطا فرمائے۔

میں شکر گزار ہوں جامعہ اشرفیہ میں زیر تعلیم ان رفقا کا جنہوں نے اس کتاب کے اشاعتی مراحل، تبییض اور پروف کی تصحیح وغیرہ میں احقر کا ساتھ دیا، ان کے اسما درج ذیل ہیں: عزیزی مولانا محمد رضاء الحق مصباحی (سون بھدر) محب محترم مولانا محمد زین العابدین زید مجدہ (اتر دیناج پور) مولانا محمد جابر حسین مصباحی (نیپال) محمد شوکت علی (صاحب گنج) محمد شفیق الاسلام (صاحب گنج)۔

اخیر میں اپنے قارئین سے مؤدبانہ گزارش کرتا ہوں کہ "فوق کل ذی علم علیم" کا درس میرے رگ و ریشے میں ہے، لہذا اگر کہیں ترجمہ میں سقم نظر آئے تو از راہ اصلاح آگاہ فرمائیں ان شاء اللہ آئندہ ایڈیشن میں تصحیح کر دی جائے گی، اور اگر کہیں حسن نظر آئے تو وہ اپنے اساتذہ کرام کی نوازش و شفقت ہے۔ السعی منی و الاتمام من اللہ .

خیر اندیش و طالب دعا:
محمد زبد الحق برکاتی مصباحی
درجہ: فضیلت جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
موبائل نمبر: 09559404428
zhaquemisbahi@gmail.com

مختصر سوانح مصنف علیہ الرحمۃ والرضوان

از: محمد زبد الحق برکاتی مصباحیؔ

علم وفضل کے آفتاب درخشاں، خاتم المحققین علامہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز المعروف بابن عابدین شامیؔ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ذات بابرکات اہل علم کے درمیان محتاج تعارف نہیں۔ آپ کی ذات گرامی ان نابغۂ روزگار شخصیات میں سے ایک ہے جنہوں نے اپنی علمی استعداد و صلاحیت اور دینی حمیت وغیرت کے ساتھ اسلام وسنیت کی حفاظت وصیانت میں بے بہا کارنامہ انجام دیا، اور اہل اسلام کے ایمان ویقین کے بقاو تحفظ میں کلیدی کردار ادا کیا۔ اسلام دشمن عناصر کے داخلی وخارجی شرور وفتن کی بیخ کنی کے لیے نوک قلم سے تلوار کا کام لیا اور ہر محاذ پر امت مسلمہ کی مسیحائی فرمائی۔

پیدائش: علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ ۱۱۹۸ھ میں ملک شام کی زرخیز سرزمین دمشق میں پیدا ہوئے۔

تعلیم وتربیت: آپ کے والد ماجد ایک تاجر تھے۔ آپ اپنے والد گرامی کی آغوش تربیت میں پلے بڑھے اور اپنی کم عمری میں ہی حفظ قرآن کریم مکمل کیا۔ پھر آپ کے والد گرامی نے آپ کو تجارتی کاموں پر مشق وممارست کے لیے تجارت گاہ میں بٹھایا۔ آپ تجارت گاہ میں تلاوت قرآن پاک فرمارہے تھے کہ وہاں سے ایک صالح آدمی کا گزر ہوا۔ انھوں نے دو وجہوں سے آپ کی قراءت قرآن پاک پر انکار کیا:

پہلی وجہ: آپ کا ترتیل اور احکام تجوید کی رعایت نہ کرنا۔

دوسری وجہ: لوگ تجارتی کاموں میں مشغول ہونے کی وجہ سے سماع قرآن پاک سے غافل ہوجاتے ہیں، لہٰذا قرآن کو نہ سننے کی وجہ سے وہ گنہگار ہوں گے اور قاری بھی گنہگار ہوگا کیوں

کہ اس نے ان کو گناہ میں ڈالا۔

چناں چہ آپ فوراً کھڑے ہوئے اور اپنے زمانہ کے مشہور قُرّا حضرات سے دریافت فرمایا تو ان میں سے کسی نے آپ کو اس وقت کے سب سے بڑے قاری شیخ القرا شیخ سعید الحموی کے پاس جانے کا مشورہ دیا۔ چناں چہ آپ ان کے پاس گئے اور ان سے عرض کیا کہ "مجھے احکام قراءت و تجوید کی تعلیم دیجئے"۔ ابھی آپ اپنی سن بلوغ کو نہیں پہنچے تھے، پھر آپ کو شیخ حموی نے جزریہ اور شاطبیہ حفظ کرنے کا حکم دیا، پھر آپ ہی سے علم صرف، نحو اور فقہ امام شافعی پڑھا۔

اساتذہ: جن اساتذہ کے منہل صافی سے آپ نے سیرابی حاصل کی اور جن سے آپ نے فقہ، تصوف، حدیث اور تفسیر جیسے کثیر علوم سے اپنے کشکول علم کو بھرا ان کی تعداد بہت ہے۔ آپ ایک تقویٰ شعار متبحر عالم دین تھے، یہی وجہ ہے کہ آپ بعد میں اپنی دین داری، عفت و پارسائی اور تقویٰ و پرہیز گاری میں مشہور ہوئے۔ آپ کے مشہور اساتذہ میں سے چند کے اسما یہ ہیں:

(۱)- شیخ محمد سالمی: ان سے آپ نے علم حدیث، علم تفسیر اور علم منطق پڑھا۔

(۲)- شیخ امیر مصری۔

(۳)- شیخ محمد کزبری۔

تصنیفات: اسلامی کتب خانے آپ کی شہرہ آفاق تصانیف سے مزین ہیں۔ آپ کا قلم اس میدان میں بڑا سیال اور برق رفتار واقع ہوا ہے۔ چناں چہ متعدّد موضوع پر کتابوں اور رسائل کی ایک بڑی تعداد آپ کے کلک حق نگار سے معرض وجود میں آئیں جو علمی اور تحقیقی دونوں ہیں۔

چند مشہور تصانیف یہ ہیں:

(۱)- رد المحتار علی الدر المختار. (یہ فقہ میں آپ کی سب سے مشہور کتاب ہے جو "حاشیہ ابن عابدین" کے نام سے مشہور ہے)

(۲)- رفع الانظار عما اورده الحلبی علی الدر المختار.

(۳)- العقود الدر یه فی تنقیح الفتاوی الحامدیه.

(۴)- نسمات الاسحار علی شرح المنار.

(۵)- حاشیه علی المطول (یہ کتاب علم بلاغت میں ہے)

(۶)- الرحیق المختوم. (یہ کتاب علم تصوف میں ہے)

(۷)- حواشی علی تفسیر البیضاوی.

(۸)- مجموعه رسائل ابن عابدین. (یہ متعدّد علوم و فنون پر کل ۳۲ رسائل کا مجموعہ ہے)

(۹)- عقود اللآلی فی الاسانید العوالی.

وفات: ۱۲۵۲ھ میں آپ نے اس عالم رنگ و بو کو الوداع کہا اور خطۂ دمشق میں سپرد خاک ہوئے۔ آپ کا مزار پرانوار "باب الصغیر" نامی قبرستان میں واقع ہے۔ (۱)

(۱) ماخوذ از: ردالمحتار ج:۱، ص:۵۴، ۵۳ ملخصًا، زکریا بک ڈپو، دیوبند، سہارنپور، یوپی۔

تقریظ جلیل

از: فقیہ عصر حضرت علامہ مفتی محمد نسیم مصباحی صاحب قبلہ دام ظلہ
استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لولیہ، والصلاۃ والسلام علی نبیہ، وعلی آلہ وأصحابہ وعلماء أمتہ أجمعین.

خاتم الفقہا والمحققین حضرت علامہ سید محمد امین المعروف بابن عابدین شامی قدس سرہ السامی، مصنف ردالمحتار حاشیہ در مختار نے متعدّد موضوعات پر بتیس رسائل تحریر فرمائے ہیں جو "مجموعہ رسائل ابن عابدین" کے نام سے مشہور ہے۔ ان رسائل میں ایک رسالہ "نشر العَرف فی بناء بعض الأحکام علی العُرف" بہت مشہور و معروف ہے اور تخصص فی الفقہ کے طلبہ اور مفتیان کرام کے لیے بہت مفید ہے۔

اس رسالہ میں حضرت علامہ شامی قدس سرہ نے یہ ثابت فرمایا ہے کہ بہت سے مسائل شرعیہ کی بنیاد عرف پر ہے، نیز کن مسائل میں عرف کا اعتبار ہے اور کن لوگوں کا عرف معتبر ہے، ان سب کو بہت تفصیل کے ساتھ دلائل شرعیہ اور جزئیات فقہیہ کی روشنی میں بیان فرمایا ہے۔ مگر چوں کہ یہ رسالہ عربی زبان میں ہے جس کے سمجھنے میں طلبہ کو دقت ہوتی تھی، لہذا اس رسالہ کی افادیت اور طلبہ کی آسانی کے لیے عزیزم مولانا محمد زبدالحق برکاتی مصباحی سلمہ نے اردو زبان میں ترجمہ کیا۔ مترجم کی یہ محنت قابل تحسین اور لائق مبارک باد ہے کہ انھوں نے بڑی کدو کاوش اور عرق ریزی سے اس رسالہ کا سلیس اردو ترجمہ کیا۔

مولانا محمد زبدالحق مصباحی سلمہ ایک اچھے ذہین وفطین، نیک اور سعادت مند طالب علم ہیں۔ درجۂ رابعہ سے فضیلت تک انھوں نے جامعہ اشرفیہ، مبارک پور میں انتہائی محنت سے تعلیم حاصل کی ہے، انھوں نے اپنے وقت کو ضائع نہیں کیا، تحصیل علم کے ساتھ ہی انھوں نے بہت بڑا کارنامہ انجام دیا کہ رسالہ ''نشر العرف'' کا آسان اور معیاری ترجمہ کر دیا۔ ترجمہ دیکھنے سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ مترجم طالب علم ہے بلکہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ صاحبِ طرز ادیب اور فقہی مہارت رکھنے والے ہیں۔ اس رسالہ کے ترجمہ کرنے پر میں انہیں مبارک باد پیش کرتا ہوں۔ میری دعا ہے کہ رب قدیر عزیزم موصوف سلمہ کو علم وعمل کی دولت سے مالامال فرمائے، عالم بافیض بنائے اور انہیں ہمیشہ شاد و آباد رکھے اور مزید تصنیف و تالیف کی توفیق رفیق عطا فرمائے۔ آمین ثم آمین یا رب العالمين بحرمة سيد المرسلين عليه وعلى آله أكرم الصلاة و التسليم إلى يوم الدين.

محمد نسیم مصباحی
خادم التدریس والافتا
جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
۳۰؍ ربیع الآخر ۱۴۳۶ھ
مطابق ۲۰؍ فروری ۲۰۱۵ء
بروز جمعہ مبارکہ

تقدیم

از: استاذ گرامی حضرت علامہ مولانا نفیس احمد مصباحی دام ظلہ
استاذ عربی ادب جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ و نصلی و نسلم علی حبیبه الکریم و علی آله و صحبه أجمعین

زیر نظر کتاب خاتم المحققین علامہ ابن عابدین شامی (متوفی ۱۲۵۲ھ) کے رسالہ "نَشرُ العَرف فی بِناءِ بَعضِ الاحکَامِ علی العُرف" کا اردو ترجمہ ہے، رسالہ کا موضوع ہے عرف وعادت کے شرعی وفقہی احکام، جیسا کہ خود اس کے نام سے ظاہر ہے۔ ایک فقیہ و مفتی کے لیے عرف وعادت اور حالات زمانہ سے واقفیت انتہائی ضروری ہے کیوں کہ شریعت اسلامیہ میں جن احکام و مسائل کی بنیاد عرف وعادت پر ہوتی ہے وہ عرف کے بدلنے اور حالات کے متغیّر ہونے سے بدل جاتے ہیں۔ اس لیے اس موضوع کی تفصیلات سے آگاہی ضروری ہے۔

مزید واقفیت کے لیے فقہ اسلامی کے ذخائر پر نگاہ ڈالیے تو بہت سے مسائل میں عرف و عادت کی کارفرمائی اور اثر انگیزی کے جلوے نظر آئیں گے، مثلاً:

❖ عہد رسالت میں عورتوں کو جمعہ اور جماعت میں شرکت کی اجازت تھی، لیکن سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جب عہد رسالت کی سی سعادت اور سادگی باقی نہ رہی، اور سیدنا فاروق اعظم نے معاشرے میں کچھ بگاڑ کے آثار محسوس فرمائے تو عورتوں کو جماعت کی حاضری سے روک دیا۔ پھر عہد تابعین میں سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور دیگر فقہا نے بوڑھی عورتوں کو عشا اور فجر میں مسجد میں حاضری کی اجازت دے دی، کیوں کہ اس

وقت فُسّاق وفُجّار کھانے اور سونے میں مشغول رہتے تھے تو فساد کا امکان، وہ بھی بوڑھی عورتوں کے لیے کم تھا۔

لیکن بعد میں جب انسانی معاشرے کے حالات بدلے، ان کے عرف وعادت میں تبدیلی ہوئی، فُسّاق وفجّار کے حالات اور برے ہو گئے یہاں تک کہ ان کے فسق وفجور سے کوئی بھی وقت محفوظ نہ رہا تو متاخرین فقہا نے بغیر کسی استثنا کے تمام عورتوں کے لیے ہر نماز میں جماعت مسجد کی حاضری کو ممنوع قرار دے دیا۔

- حضور سید عالم ﷺ کے زمانۂ اقدس میں عورتوں پر چہرے کا پردہ واجب نہ تھا کیوں کہ اس زمانے کے لوگوں پر خوف خدا غالب تھا، عام طور پر لوگ گناہوں سے گھن کرتے اور بچتے تھے، مگر جب بعد میں زمانے کے حالات بدلے تو یہ حکم بھی بدل گیا اور علماے کرام نے عورتوں کے چہرہ چھپانے کا وجوبی حکم صادر فرمادیا۔[1]
- تعلیم قرآن پر اجرت لینا عہد رسالت میں حرام تھا، اور بعد میں مدت دراز تک یہی حکم رہا، پھر بعد میں فقہاے متاخرین نے عرف حادث اور ضرورت کی بنا پر اس کے جائز ہونے کا فتوی دیا۔[2]
- پہلے نفل اور سنت نمازیں گھر میں پڑھنا افضل تھا، اور اب مسجد میں افضل ہے۔
- فقہی کتابوں میں خرید وفروخت کے بہت سے ایسے معاملات کا ذکر ہے جو کسی زمانے میں شرط فاسد کی وجہ سے فاسد قرار دیے جاتے تھے، مگر بعد میں انسانی سماج میں ان کا رواج اور چلن ہو جانے کی وجہ سے وہ شرطیں متعارف ہو گئیں، اور پھر عرف وتعامل کی اس تبدیلی کی وجہ سے ان کا حکم بھی بدل گیا اور یہ بیعیں جائز ہو گئیں۔ جیسے گھڑیوں، بجلی کے پنکھوں، بیٹری، انورٹر، فریج، واشنگ مشین، کولر، سوٹ کیس اور دوسری مختلف قسم کی مشینوں میں گارنٹی یا وارنٹی کی شرط جو اصل مذہب کے لحاظ سے ناجائز، اور اب عرف و

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۸، ص:۴۴۳، ۴۴۴، رسالہ "انفس الفکر" سنی دار الاشاعت، مبارک پور۔

(۲) مصدر سابق، ج:۸، ص:۲۱۲۔

تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔[1]

شرعی احکام و مسائل میں عرف و عادت اور تعامل کی تاثیر اور کار فرمائی یہ چند مثالیں تھیں، جسے اس کی تفصیل درکار ہو وہ فتاوی رضویہ، اور خصوصیت کے ساتھ سراج الفقہا حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ کی کتاب ''فقہ حنفی میں حالات زمانہ کی رعایت'' کا مطالعہ کرے، یہ اپنے موضوع پر نہایت مفید، قیمتی اور کار آمد کتاب ہے، اسے پڑھ کر ارباب فقہ و بصیرت کی آنکھیں روشن ہو جاتی ہیں، اور دل سے مؤلف محترم کے لیے دعائیں نکلتی ہیں۔

اس سے پہلے مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے فقہی سیمیناروں میں اسباب ستہ کے ضمن میں عرف و تعامل کی تعریف و تحدید، دائرۂ تاثیر اور دیگر متعلقہ گوشوں کے بارے میں اجتماعی غور و خوض اور بحث و تحقیق کے بعد احکام کی تنقیح ہو چکی ہے، ان سیمیناروں کے روداد اور فیصلے سال بسال ماہ نامہ اشرفیہ میں شائع ہوتے رہے ہیں، اور گزشتہ سال ''مجلس شرعی کے فیصلے'' نامی کتاب میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔

رسالہ ''نشر العَرف'' خاتم المحققین علامہ محمد امین المعروف بابن عابدین شامی جیسے باکمال اور دیدہ ور فقیہ کی تصنیف ہے جو دور اخیر کے فقہاے احناف میں نہایت ممتاز ہیں، فقہی بصیرت، علمی استحضار، اصول کی معلومات، جزئیات کی دست رس اور نو پید مسائل کی تحقیق و تنقیح میں علماے زمانہ میں کوئی ان کا ہم سر و ہم پلہ نہیں۔ علم میں ایسا رسوخ اور ایسی جامعیت ہے کہ جب کسی مسئلہ پر کلام فرماتے ہیں تو اس کے تمام ضروری گوشوں کا احاطہ کر کے اس کی تہ تک پہنچتے ہیں، پھر حالات زمانہ اور مقاصد شریعت کو سامنے رکھتے ہوئے متوازن اور قابل عمل حکم پیش کرتے ہیں۔ ان کی کتاب رد المحتار فقہ حنفی کا وہ عظیم الشان دائرۃ المعارف ہے جس سے کوئی حنفی فقیہ اور مفتی بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

اللہ تعالی ان کی قبر پر رحمت و انوار کی موسلا دھار بارش نازل فرمائے۔ آمین

یہ رسالہ بھی اپنے موضوع پر نہایت اہم اور بیش بہا معلومات و نادر تحقیقات کا خزانہ ہے،

(۱) دیکھیے بہار شریعت، حصہ:۱۱، ص:۱۰۷، مکتبۃ المدینہ۔ فتاوی رضویہ، ج:۸، ص:۲۰۴ تا ۲۰۸، رسالہ ''المنیٰ و الدُرَر'' رضا اکیڈمی، ممبئی۔

اس کی فنی اہمیت کے پیش نظر اردو زبان میں بھی اس کے ترجمے کی ضرورت تھی۔ اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے اس کا اردو ترجمہ عزیز گرامی مولانا محمد زبد الحق برکاتی مصباحی زید مجدہ نے کیا ہے۔ عزیز موصوف جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے محنتی، باصلاحیت اور تعمیری فکر و مزاج رکھنے والے طلبہ میں شمار کیے جاتے ہیں، جامعہ اشرفیہ کے تمام امتحانات میں اعلی درجے سے کامیاب ہوتے رہے ہیں۔ اپنی دستار فضیلت کے مبارک موقع پر انھوں نے یہ علمی کام کیا ہے، مولا تعالی اسے قبول فرمائے، اور انھیں عالم باعمل اور بافیض بنائے، اور انھیں دین متین کی مزید خدمات کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین بجاه النبي الأمين، و صلى الله تعالى على خير خلقه محمد سيدنا و سيد المرسلين، شفيع المذنبين، وآله الطيبين الطاهرين، وأصحابه نجوم الهداية واليقين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

مورخہ ۲۹ر ربیع الآخر، ۱۴۳۶ھ — نفیس احمد مصباحی

۱۹ر فروری، ۲۰۱۵ء — خادم تدریس جامعہ اشرفیہ،

بروز پنج شنبہ — مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
نحمدہ ونصلی ونسلم علی رسولہ الکریم

تمام تعریفیں اللہ تعالی کے لیے جس نے ہمیں لطف وکرم سے نوازا، اور ہمیں تشدد وسختی کرنے کی بجائے سہولت اور آسانی پیدا کرنے کا حکم دیا، اور درود وسلام نازل ہو احکام شرعیہ کی اس قانون ساز ذات پر جن پر﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾[1] کا حکم نازل ہوا اور آپ کے آل واصحاب پر جو آپ کی کامل ترین پے روی سے موصوف ہیں۔

امابعد! فقیر محمد عابدین-اللہ اس کی مغفرت فرمائے-کہتا ہے کہ جب میں نے اپنی کتاب الأرجوزۃ کی شرح لکھی جس کا نام عقود رسم المفتی رکھا، جس کی شرح کرنے میں یہاں تک پہنچا کہ عرف کا بھی شریعت میں اعتبار ہے، کیوں کہ بسا اوقات حکم اس کے اوپر دائر ہوتا ہے تو اللہ تعالی (جو مشکلات کو کھولنے والا ہے) کی توفیق سے اس پر قدرے گفتگو کی، اور ایضاح وتوضیح کے مقصد سے قلم کو رواں رکھا، پھر دیکھتے ہی دیکھتے رات کی تاریکی اجالے میں تبدیل ہو کر رونما ہوئی، مگر کچھ پوشیدہ گوشے باقی رہ گئے جو وضاحت طلب تھے، تو میں نے دیکھا کہ مقصود کو پورا کرنے سے شرح وتفصیل خود ہی آشکارا ہو جائے گی، تو اس سلسلہ میں قدرے تفصیل پر ہی اکتفا کیا۔ اور میں نے چاہا کہ گفتگو کو اشعار سے الگ کروں، ایک ایسے مستقل رسالہ کی صورت میں جو مقصود کو روشن اور عیاں کر دے۔ کیوں کہ مجھے کوئی ایسا آدمی نہیں ملا جس نے کما حقہ اس کا حق ادا کیا ہو، اور نہ بیان وتفصیل میں کچھ صرف کر کے اس کے مستحق کا حق ادا کیا ہو، اور میں نے اس رسالہ کا نام "نَشرُ العَرف فِي بِنَاءِ بَعضِ الأحكَامِ عَلَى العُرف" رکھا۔ تو میں کہتا ہوں اور اس ذات باری سبحانہ سے مدد طلب کرتا ہوں کہ مجھے خطا ولغزش سے بچائے اور حسن نیت کی توفیق سے نوازے، اور تکمیل آرزو سے مالا مال کرے۔

---

(۱) الاعراف:۱۹۹

مقدمۂ کتاب

عرف کا معنیٰ اور اس کی حجیت پر دلیل

الاشباہ والنظائر میں علامہ ابن نجیم (متوفی ۹۷۰ھ) نے فرمایا کہ علامہ ہندیؔ نے شرح مغنی میں بیان کیا کہ وہ امور متکررہ جو سلیم الطبع افراد کے نزدیک معقول ہوں اور نفوس میں جاگزیں ہوں انہیں عرف کہتے ہیں۔

عرف کی قسمیں

عرف کی کل تین قسمیں ہیں:

(الف)- عرف عام، مثلاً وضع قدم۔

(ب)- عرف خاص، مثلاً ہر مخصوص طبقہ کی اپنی اصطلاح، جیسے نحویوں کے یہاں رفع اور اصحاب مناظرہ کے نزدیک فرق، جمعاور نقض۔

(ج)- عرف شرعی، مثلاً صلوۃ، زکوۃ اور حج۔ ان کے شرعی معانی کی وجہ سے لغوی معانی متروک ہو گئے۔ انتہیٰ

عادت کی تعریف

علامہ بیری کی شرح الاشباہ میں "المستصفیٰ" کے حوالہ سے یہ ہے کہ "عادت اور عرف" اس چیز کا نام ہے جو عقل کی جانب سے دل و دماغ میں جاگزیں ہو اور طبیعت سلیمہ اس کو قبول کرے۔ انتہیٰ

اور "شرح التحریر" میں ہے: عادت اس امر کا نام ہے جو علاقۂ عقلیہ کے بغیر بار بار صادر ہو۔ انتہیٰ

علامہ شامی کی تحقیق

اقول: اس کا مطلب یہ ہے کہ "عادت" معاودۃ سے مشتق ہے لہٰذا اپنے مکرر ہونے اور بار بار آنے کی وجہ سے اتنی مشہور ہو گئی ہو کہ یہی نفوس میں ثابت ہو گیا اور بغیر کسی عقلی رشتے کے عقلوں نے اسے قبول بھی کر لیا حتیٰ کہ وہ حقیقت عرفیہ بن گیا، لہٰذا عادت و عرف مصداق کے لحاظ سے ایک ہیں مگر مفہوم کے لحاظ سے متغائر ہیں۔

عرف کا اطلاق اور عرف قولی و عملی کے حکم میں ائمہ کا اختلاف

عرف عملی اور قولی دونوں ہوتا ہے۔ اول کی مثال: کسی قوم کا گیہوں کھانا اور بھیڑ کا گوشت کھانا۔ دوم کی مثال: ان کا کسی لفظ کو ایک معنی کے لیے استعمال کرنا کہ اس کو سننے کے وقت کسی دوسرے معنی کا تبادر ذہنی نہ ہو۔ اب قسم دوم یعنی عرف قولی بالاتفاق مخصص عام ہے، مثلاً دراہم بول کر اس شہر کے نقد غالب مراد ہو، جب کہ قسم اول یعنی عرف عملی احناف کے نزدیک تو مخصص عام ہے، مگر شوافع کے یہاں نہیں۔ لہٰذا جب کوئی یہ کہے کہ "اشترِ لی طعاماً او لحماً" (میرے لیے طعام یا لحم خرید کر لاؤ) تو عرف عملی پر عمل کرنے کی وجہ سے برّ اور لحم ضأن (گیہوں اور بھیڑ کا گوشت) مراد ہوں گے۔ جیسا کہ اس کو کتاب التحریر میں بیان کیا ہے۔

عرف عملی کی حجیت پر آیت سے استدلال

اعلم: بعض علمائے کرام نے عرف عملی پر باری تعالیٰ کے قول ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾[1] سے استدلال کیا ہے۔ الاشباہ میں علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ نے چھٹا قاعدہ کے تحت فرمایا کہ عادت (اقوال میں نزاع کے وقت) فیصل و حکم ہے جس کی دلیل حضور کا یہ ارشاد ہے: مسلمان

(۱) الاعراف:۱۹۹

جسے بہتر جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ علامہ علائی نے کہا کہ مجھے یہ حدیث کتب احادیث میں کہیں مرفوعاً نہیں ملی اور تلاش بسیار اور طول بحث کے بعد کسی سند ضعیف سے بھی نہیں ملی، یہ تو حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے اور انہیں کا قول ہے جس کی تخریج امام احمد بن حنبل نے کی ہے۔

عرف کی شرعی حیثیت

اعلم: عرف وعادت کا اعتبار اس حد تک ہے کہ یہ بہت سے مسائل شرعیہ کا مرجع ہے یہاں تک کہ فقہا نے اس کو ایک دلیل شرعی قرار دیا، چناں چہ اصول فقہ کے "باب ما تترك به الحقيقة" میں کہا ہے کہ دلالتِ استعمال وعادت کی بنا پر حقیقی معنی متروک ہو جائے گا۔ اسی طرح امام فخر الاسلام بزدوی نے بیان کیا۔ (اشباہ کی عبارت تام ہوئی۔) علامہ بیری کی شرح الاشباہ میں یہ مذکور ہے کہ جو حکم شرع عرف سے ثابت ہو وہ گویا دلیل شرعی سے ہی ثابت ہے۔ اور مبسوط میں یوں ہے کہ جو حکم عرف سے ثابت ہو وہ گویا نص سے ثابت ہے۔ (شرح الاشباہ کی عبارت تام ہوئی۔)

فصل

قنیہ میں ہے:

مفتی اور قاضی کے لیے روا نہیں کہ وہ ظاہر مذہب پر فیصلہ کریں اور عرف کو ترک فرما دیں۔ اور اس کا ایک مسئلہ خزانۃ الروایات میں یہ نقل کیا ہے جیسا کہ علامہ بیری نے شرح الاشباہ میں بیان فرمایا، مگر یہ مسئلہ ظاہر کے لحاظ سے مشکل ہے تاہم فقہا نے اس کی صراحت کی ہے کہ جب کتب ظاہر الروایۃ میں کوئی روایت ہو تو اس سے عدول نہیں کیا جائے گا، البتہ جب مشائخ ،کتب ظاہر الروایۃ کے علاوہ کی تصحیح کر دیں تو عدول کیا جائے گا، جیسا کہ میں نے اس کو اپنی کتاب شرح الاُرجوزۃ میں واضح کر دیا ہے تو اس عرف پر کیسے عمل کیا جائے گا جو ظاہر الروایۃ کے مخالف ہو، نیز ظاہر الروایۃ کی بنیاد بسا اوقات کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع پر ہوتی ہے اور اس صورت

میں جو عرف مخالفِ نص ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا کیوں کہ عرف کی بنیاد کبھی کبھی باطل پر بھی قائم ہو جاتی ہے برخلاف نص کے، جیسا کہ اس کو علامہ ابن ہمام نے کہا ہے، اور الاشباہ میں یہ مذکور ہے کہ عرف منصوص علیہ کے مقابلہ میں غیر معتبر ہے۔ الظھیریۃ میں باب الصلاۃ میں یہ مذکور ہے کہ محمد بن فضل فرماتے ہیں: السُّرَّۃ (ناف) بال اگنے کی جگہ تک ہے یعنی پیڑو (ناف سے نیچے کا حصہ) عورت نہیں ہے کیوں کہ مزدوروں کا ازار باندھتے وقت اس جگہ کو ظاہر کرنے میں عرف و تعامل ہے، اور اس ظاہری عادت سے خروج کرنے میں ان کے لیے ایک قسم کا حرج ہے مگر یہ قول ضعیف و بعید ہے کیوں کہ یہاں تعامل نص کے خلاف ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔ انتہیٰ

مشقت اور حرج کا اعتبار کہاں؟

الاشباہ والنظائر میں بھی "الفائدۃ الثالثۃ" کے تحت یہ مذکور ہے: مشقت اور حرج ایسی جگہ ہی معتبر ہیں جہاں کوئی نص نہ ہو، مگر جہاں نص اس کے خلاف موجود ہو تو یہ دونوں غیر معتبر ہیں۔ اسی وجہ سے امام الائمہ، کاشف الغمہ سیدنا ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما نے فرمایا کہ حرم محترم کی گھاس میں بکریاں چَرانا حرام ہے اور اِذخِر گھاس کے سوا کسی گھاس کا اکھاڑنا بھی حرام ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے حرم کے گھاس کو چَرانا جائز قرار دیا ہے، اور اس قول کو رد کر دیا گیا جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا یعنی حرج اسی جگہ معتبر ہے جہاں کوئی نص نہ ہو، اور علامہ زیلعی نے بھی اس کو جنایات الاحرام میں بیان کیا ہے اور باب الانجاس میں یہ کہا ہے کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: لید نجاست غلیظہ ہے کیوں کہ سرکار علیہ السلام نے اس کے بارے میں إنها رِكس فرمایا ہے یعنی یہ ناپاک ہے، اور امام اعظم کے نزدیک مقامِ نص میں عموم بلویٰ کا کوئی اعتبار نہیں جیسا کہ آدمی کا پیشاب کیوں کہ بلویٰ اس میں عام ہے۔

اقول: اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں: خاص اور عام، اور ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو دلیل شرعی اور کتب ظاہر الروایۃ میں موجودہ حکمِ منصوص علیہ کے موافق ہوگا یا نہیں، اگر دونوں موافق ہیں تو ٹھیک ہے، ورنہ اگر دلیل شرعی یا حکم منصوص علیہ فی المذہب کے مخالف ہو تو ہم اس کو دو باب میں بیان کرتے ہیں۔

الباب الاول

جب عرف دلیلِ شرعی کا مخالف ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں :اول :عرف من کل الوجوہ مخالف ہو اس طور پر کہ اس سے ترک نص لازم آرہا ہو تو اس کے عدم قبولیت میں کوئی شک نہیں جیسے لوگوں کا بہت سے محرمات کے بارے میں عرف قائم کرلینا مثلاً سود لینا دینا، شراب پینا، ریشمی کپڑا پہننا، سونے وغیرہ کا استعمال اور ان کے علاوہ وہ تمام چیزیں جن کی حرمت پر نص وارد ہے۔ دوم :اگر عرف من کُلِّ الوجوہ دلیل شرعی کا مخالف نہ ہو اس طور پر کہ دلیل عام ہے اور عرف اس کے بعض افراد کی مخالفت کر رہا ہے یا دلیل، قیاس ہے تو عرف کا اعتبار ہوگا اگر عام ہے ،اس لیے کہ عرفِ عام مخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، تو اب قیاس متروک ہوگا جیسا کہ تحریر کے حوالہ سے مذکور ہوا، جیسے فقہاے اسلام نے بیع الاستصناع اور دخول الحمام اور مشک سے منہ لگا کر پانی پینے کے مسائل کے بارے میں صراحت کی ہے ،اور اگر عرف خاص ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور یہی اصل مذہب ہے جیسا کہ الاشباہ میں مذکور ہے: خلاصہ یہ ہوا کہ عرف خاص کا اعتبار نہ کیا جانا اصل مذہب ہے، جب کہ کثیر مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا۔ انتہیٰ

ذخیرہ برہانیہ میں باب الاجارات کی آٹھویں فصل میں ہے :اگر کسی کپڑا بننے والے کو دھاگا دیا اس شرط پر کہ اس کو ثلث میں بنے تو صاحب ذخیرہ نے فرمایا کہ مشائخ بلخ مثلاً نصیر بن یحییٰ و محمد بن مسلمہ وغیرھما کپڑوں میں اس اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہاں کے شہر والوں کا اس پر تعامل ہے اور تعامل ایسا حجت ہے جس کی بنا پر قیاس متروک ہوجاتا ہے اور حدیث میں تخصیص پیدا ہو

جاتی ہے، اور کپڑوں میں اجارہ کے جائز قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس نص میں تخصیص پیدا ہو گئی ہے جو قفیز طحّان کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور کپڑا بننے والے کے بارے میں وارد نہیں ہے۔ البتہ کپڑا بننے والا اس کی نظیر ہے تو دلالۃً اس میں بھی وارد ہے تو جب ہم نے کپڑا بننے والے کے بارے میں اس نص کی دلالت کی وجہ سے عمل کو ترک کر دیا اور قفیز طحان میں ورود نص کے سبب عمل کیا تو یہ تخصیص ہوئی نہ کہ بالکلیہ ترک کرنا، اور تعامل کی بنا پر نص کو خاص کرنا جائز ہے۔

تعامل کی بنا پر بیع استصناع کا جواز

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ہم نے بیع الاستصناع کو تعامل کی بنا پر جائز قرار دیا جب کہ استصناع ایک ایسی بیع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے بلکہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع سے روکا گیا ہے، اور استصناع کا جواز تعامل کی وجہ سے ہے جو ہماری جانب سے اس نص کو خاص کرنا ہے جو "نهى عن بيع ما ليس عند الانسان" (جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی بیع منع ہے) کے بارے میں وارد ہے اس میں بالکلیہ ترک نص نہیں ہے کیوں کہ ہم نے نص کی بنا پر غیر استصناع میں عمل کیا ہے۔ فقہا نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ اس کے بر خلاف ہے کہ اگر کسی اہل شہر کا تعامل قفیز طحان میں ہے تو یہ ناجائز ہوگا اور ان کے خرید و فروخت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ اگر ہم ان کے معاملہ کا اعتبار کریں تو بالکلیہ ترک نص لازم آئے گا اور تعامل کی بنا پر بالکلیہ ترک نص جائز نہیں ہے صرف اس کی تخصیص جائز ہے مگر ہمارے مشائخ نے اس تخصیص کو بھی جائز نہیں کہا کیوں کہ یہ ایک شہر والوں کا تعامل ہے اور ایک اہل شہر کا تعامل مخصص نص نہیں بن سکتا ہے کیوں کہ اگر یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ تخصیص جائز ہو تو دوسرے اہل شہر کا تعامل مانع تخصیص ہوگا۔ لہذا شک کی بنا پر ثبوت تخصیص نہ ہوگا بر خلاف تعامل استصناع کے، کیوں کہ یہ بیع تمام شہروں میں موجود ہے۔ انتهىٰ كلام الذخيره

بنائے احکام میں عرف عام یا مطلق عرف کا اعتبار

الاشباہ میں ہے:

(تنبیہ) کیا عرف عام یا مطلق عرف احکام کی بنا میں معتبر ہے یا نہیں، اگر چہ وہ مطلق خاص ہی کیوں نہ ہو؟ مذہب اول: بزازیہ میں امام بخاری کی جانب نسبت کرتے ہوئے جہاں پر فقہ کا اختتام ہو جاتا ہے یہ کہا ہے کہ حکمِ عام، عرف عام کی بنا پر ثابت نہیں ہو سکتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ثابت ہو جائے گا۔ اور اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر ایک ہزار روپے بطور قرض طلب کیا اور مقرض نے آئینہ کی حفاظت یا چمچہ کی حفاظت کے لیے ہر ماہ دس روپے میں اجارہ کیا اور اس آئینہ یا چمچہ کی قیمت اجارہ سے زائد بھی نہیں ہے تو اس صورت میں فقہائے کرام کے تین اقوال ہیں:

(الف)- بلا کراہت اجارہ درست ہے، خواص بخاریٰ کے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے۔

(ب)- اختلاف کی وجہ سے کراہت کے ساتھ درست ہے۔

(ج)- اجارہ فاسد ہے کیوں کہ صحت اجارہ، عرف عام کی بنیاد پر ہے اور یہاں عرف عام نہیں پایا گیا، اور اکابرین نے اس کے فساد کا حکم دیا ہے۔

قنیہ میں "باب استیجار المستقرض المقرض" کے تحت یہ مذکور ہے: وہ عرف جس سے ثبوت احکام ہوتا ہے وہ ایک شہر والوں کے تعارف سے بعض کے نزدیک ثابت نہیں ہوتا ہے، اور دیگر بعض حضرات کے نزدیک اگرچہ ثابت ہوتا ہے مگر اس کو بعض اہل بخاریٰ نے ایجاد کیا ہے تو یہ مطلقا متعارف نہ ہوا، اور یہ کیوں کر ہو سکتا ہے جب کہ یہ چیز صرف ان کے عام لوگوں کو معلوم نہیں ہے بلکہ ان کے خواص کو ہی معلوم ہے، تو اتنی مقدار سے تعارف کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے۔ آگے فرماتے ہیں کہ یہی صواب و درست ہے۔ انتہیٰ۔ قنیہ ہی کی "کتاب الکراھیۃ" میں تحری کے بیان سے کچھ پہلے یہ مذکور ہے کہ اگر اہل شہر اپنی اس باٹ میں دیگر شہروں کے برخلاف ایک گونا زیادتی پر اتفاق کر لیں جس سے دراہم اور ریشم وغیرہ وزن کی جاتی ہے،

تو ایسا کرنا ان کے لیے جائز نہ ہوگا۔ (انتہیٰ)

اور بزازیہ کے باب الاجارہ میں کتاب الاصل کے اجارہ کے حوالہ سے یہ ہے کہ کسی کو اپنا غلہ ڈھونے پر اجیر بنایا اور اجرت میں ایک قفیز غلہ دینا طے کیا، تو یہ اجارہ فاسد ہے اور اس وقت اجرۃ المثل واجب ہوگا اور مسمیٰ سے متجاوز بھی نہ ہوگا۔ یوں ہی اگر کسی کپڑا بننے والے کو دھاگا دیا اس شرط پر کہ اس کو ثلث میں بنے، جب کہ مشائخ بلخ و خوارزم نے عرف کی بنا پر کپڑا بننے والے میں اجارہ کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور یہی ابو علی النسفی کا بھی قول ہے، اور فتویٰ کتاب کے جواز کے مطابق ہے کیوں کہ یہ منصوص علیہ ہے تو پھر اس سے ابطال نص لازم آئے گا۔ انتہیٰ

مقرض کے لیے مستقرض سے نفع لینے کا جواز

خلاصہ یہ ہوا کہ فقہانے جو مستقرض سے مقرض کے نفع لینے کا حیلہ بیان کیا ہے کہ مستقرض، مقرض کو ایک چمچہ دے اور وہ اس کی دیکھ ریکھ پر متعیّنہ رقم لے تو یہ قول و حیلہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اصل اجارہ کی مشروعیت ہی خلاف قیاس پر ہے کیوں کہ اجارہ وقت عقد مَنافع معدومہ کی بیع کا نام ہے، بلکہ یہ تو تعارفِ عام کی وجہ سے جائز ہوا ہے کیوں کہ عامۃ الناس کو اس کی شدید حاجت ہے اور سلف و خلف کا عرف بھی یہی رہا ہے، لہذا یہ خلاف قیاس مشروع ہوا، اور ذخیرہ میں صراحت ہے کہ یہ اجارہ محض تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہے۔ (انتہیٰ)

اور ظاہر ہے کہ اس کی حفاظت پر کرایہ میں لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جس کی حفاظت کے لیے دو گنا قیمت کی محتاج نہ ہو کیوں کہ یہ عقلا کے مقصود میں سے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی چوپایہ کا اجارہ کرنا اس وجہ سے تاکہ اس کو ہانکے گا یا دراہم کا اجارہ کیا تاکہ ان کے ذریعہ اس کی دکان میں وزن کرے گا، جیسا کہ اس کی صراحت علمانے بھی کی ہے تو یہ اصل قیاس پر ہی باقی رہے گا اور اس کا جواز عرف خاص کی وجہ سے نہیں ہوگا، کیوں کہ مذہب صحیح کے مطابق عرف خاص کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا، اس کے علاوہ یہ عرف کسی شہر میں مشہور بھی نہیں ہوا بلکہ یہ تو بعض اہل بخاریٰ کا عرف ہے بخاریٰ کے عام شہریوں کا نہیں اور صرف اس سے عرف

کا ثبوت نہیں ہو گا۔

ترازو اور باٹ سے متعلق ایک مسئلہ

رہا زیادتیِ باٹ کا مسئلہ تو اگر اس سے یہ مراد ہے کہ اس شہر کا ہر باشندہ اپنے باٹ میں جتنا چاہتا ہے زیادتی کرتا ہے تو اس کا غیر مقبول ہونا ظاہر ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ ان لوگوں نے ایک خاص قسم کی زیادتی پر اتفاق کیا تو اس میں جہالت اور دھوکا لازم آتا ہے۔(واللہ اعلم بالصواب) کیوں کہ جب اس کے ذریعہ کوئی ایسا اجنبی آدمی خرید و فروخت کرے جو اس ترازو کو دیگر شہروں کی طرح گمان کرتا ہے۔ مگر استیجار الحائک وغیرہ کا مسئلہ، تو اس کی تقریر و وضاحت آپ کو ذخیرہ کے حوالہ سے معلوم ہو گئی ہے، اور دیگر شارحین کی عبارت یوں ہے کہ گیہوں، جو، کھجور اور نمک حضور ﷺ کے نص فرما دینے کی وجہ سے ہمیشہ کے لیے مکیلی (ناپ کر بکنے والی) رہیں گی، ان میں کبھی بھی تغیر واقع نہ ہو گا، لہٰذا کیل کے ذریعہ تساوی کی شرط ہو گی اور کیل کو چھوڑ کر وزن میں برابری کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا، حتیٰ کہ اگر کوئی گیہوں کو گیہوں کے عوض وزن میں فروخت کرے تو جائز نہیں ہو گا۔ اور سونا و چاندی ہمیشہ کے لیے موزونی رہیں گی کیوں کہ ان کے وزنی ہو نے پر نص وارد ہے، لہٰذا تساوی فی الوزن کا ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ اگر سونے کے بدلے میں سونا کو وزن کی بجائے کیل سے برابر برابر بیچا تو جائز نہ ہو گا، یوں ہی چاندی کا معاملہ ہے کیوں کہ حضور ﷺ کی اطاعت ہم پر واجب ہے کیوں کہ نص عرف سے قوی تر ہے لہٰذا اقویٰ کو ادنیٰ کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا۔ البتہ جس کے بارے میں نص وارد نہیں ہے وہ لوگوں کے عرف وعادت پر محمول ہو گا کیوں کہ یہ جوازِ حکم پر دلیل ہے۔ انتہیٰ

ایک اشکال اور جواب

اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے تو یہ مروی ہے کہ ان اشیاے منصوصہ میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا، یہاں تک کہ انھوں نے سونے میں کیل کے ذریعہ

تساوی اور گیہوں میں وزن کے ذریعہ تساوی کو جائز قرار دیا ہے کہ جب لوگوں کا یہ عرف بن جائے تو جائز ہے۔ لہذا اس میں ایسے عرف پر عمل کرنا ہے جس سے ترک نص لازم آتا ہے، تو لازم آئے گا کہ ان کے نزدیک عرف کی وجہ سے شبہ ربا جائز ہوا گرچہ وہ نص کے خلاف ہو۔

میں جواب دوں گا: ہائے افسوس! کیا حضرت امام ابو یوسف کی مراد یہ ہے؟ ان کی مراد تو یہ ہے کہ عادت کے ذریعہ نص کی تعلیل کی گئی یعنی گیہوں، جو، کھجور اور نمک پر نص وارد ہے کہ یہ مکیلی ہیں اور سونا و چاندی میں نص وارد ہے کہ یہ موزونی ہیں کیوں کہ یہ دونوں عہد رسالت میں ایسے ہی تھے، تو اس وقت ان اشیا پر نص فرمانا بھی عادت ہی کی وجہ سے ہے یہاں تک کہ اگر اس عہد پاک میں ان اشیا کے وزنی ہونے پر اور سونا چاندی کے کیلی ہونے پر عادت ہوتی تو بلا شبہ نص بھی اسی کے مطابق وارد ہوتی۔ تو جب بعض میں کیلی ہونے پر اور بعض میں وزنی ہونے پر نص کی علت، اس زمانے کی عادت ہی ہے تو عادت ہی منظور نظر اور مقصود اصلی ہوا، پھر جب عادت میں تغیر واقع ہوا تو حکم بھی بدل گیا۔ لہذا نو پید بدلی ہوئی عادت کے اعتبار کرنے میں نص کی مخالفت نہیں ہے بلکہ اس میں تو نص ہی کی اتباع ہے اور علامہ ابن ہمام کے ظاہری کلام سے بھی اس روایت کے راجح ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ آج اگر لوگوں کا عرف یہ ہو جائے کہ دراہم کو دراہم کے عوض عدد کے ذریعہ فروخت کریں یا اس کا قرضہ لیں عدد کے ذریعہ تو یہ مخالفت نص نہ ہوگی، تو اللہ رب العزت حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس زمانہ کے باشندوں کی جانب سے بہتر صلہ عطا فرمائے کیوں کہ انھوں نے ربا کا ایک عظیم دروازہ بند کیا۔

تغیر زمانہ سے تغیر حکم میں علامہ شامی کی تحقیق

تحقیق یہ ہے کہ علامہ سعدی افندیؔ نے عنایہ پر اپنے حاشیہ میں اس روایت پر اس کی تخریج کی صراحت کی ہے اور ان سے اس قول کو نقل کر کے نہرؔ میں ثابت رکھا ہے۔ یوں ہی اس کو در مختارؔ میں بھی نقل کیا ہے اور کافیؔ میں ہے کہ فتویٰ لوگوں کی عادت کے مطابق دیا جائے گا۔ (انتہیٰ)

اور علامہ برکلیؔ کی کتاب "الطريقة المحمديه" کے اخیر میں بھی اسی طرح مذکور ہے

چنانچہ فرمایا: امام ابو یوسف سے منقولہ روایت ضعیفہ سے تمسک کیے بغیر اس میں کوئی حیلہ نہیں ہے اور سیدنا عبد الغنی نابلسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی شرح میں یہ بیان کیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس روایت کی تخریج کی کوئی حاجت نہیں ہے کیوں کہ سونا اور چاندی جو دونوں شاہی سکہ سے ڈھالے گئے ہوں ان کی مقدار تو عاقدین کے درمیان معروف و معلوم ہے، لہذا عدد کو ذکر کرنا حقیقت میں وزن اصطلاحی سے کنایہ ہے اور جو کمی قطع کی وجہ سے پیدا ہوئی وہ معمولی ہے جو معیار شرعی کے تحت داخل ہی نہیں ہے۔

اقول: یہ ظاہر ہے جیسا کہ ان کے زمانہ میں تھا یعنی ان سکّوں کا وزن مختلف نہیں تھا مگر ہمارے زمانہ میں تو ہر بادشاہ اپنے سابق بادشاہ کے سکہ سے اپنا سکہ گھٹاتا ہے جب کہ دونوں کی نوعیت ایک ہے بلکہ ہمارے زمانہ کے بادشاہ کا سکہ تو نوع واحد میں بھی مختلف ہے (اللہ ان کی عزت کو بڑھائے) یوں ہی ان سے پہلے کے بادشاہ، کیوں کہ سکہ اول وقت میں بنسبت آخر کے ثقیل اور وزنی ہوتا تھا کیوں کہ ریال اور سونا ایک ہی نوع کے ہیں مگر ان کا وزن مختلف ہے اور عاقدین اس اختلاف کو نہیں دیکھتے ہیں اور بیع کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے کہ اس کے ثمن کی مقدار معلوم ہو جب وہ غیر مشار الیہ ہو۔ اسی طرح اجارہ وغیرہ کا معاملہ ہے، اور سونا چاندی تو موزونی ہیں لہذا جب کسی چیز کو بیس ریال سے خریدا تو طرفین (امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ مذکورہ ریال فلاں سال کا ڈھالا ہوا ہے تاکہ وہ متحد الوزن ہو جائے۔ اسی طرح سونے سے خرید و فروخت کیا مثلاً ہمارے زمانہ میں محمودی جہادی اور عدلی سونا ہے، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک وزن میں متفاوت الافراد ہے یوں ہی فرنگی ریال جس کی ایک نوع دوسری نوع سے ثقیل ہوا کرتی ہے۔ لہذا طرفین علیہما الرحمہ کے قول کی بنا پر اس زمانہ والوں کے تمام عقود فاسد ہوں گے مثلاً بیع، قرض، عقد صرف، حوالہ، کفالہ، اجارہ کرنا، شرکت مضاربت اور صلح، یوں ہی عقد نکاح، خلع مال پر آزادی میں مال کے مقرر کرنے کا فساد، دعویٰ، قضا اور شہادت بالمال کا فساد بھی لازم آئے گا اور ان کے علاوہ دیگر معاملات شرعیہ کا فساد بھی، کیوں کہ اس زمانے کے لوگ اس کمی و زیادتی کو نہیں دیکھتے ہیں بلکہ ایک آدمی سونا یا ریال کے ذریعہ خریداری کرتا ہے

اور مطلقا نام لیتا ہے پھر ثقیل یا خفیف سکہ کو ادا کر دیتا ہے۔ یوں ہی اجارہ و دعویٰ وغیرہ میں ہے، اسی طرح قرضہ میں ثقیل کو لیتا ہے اور ادائیگی خفیف سکہ کی کرتا ہے یا اس کے برعکس، اور مقرض بھی اس کو قبول کر لیتا ہے جب تک قیمت میں تفاوت نہ آئے حالاں کہ اس سے تحقق ربالازم آتا ہے کیوں کہ وزن میں تفاوت ہو گیا اور وزن معیار شرعی میں داخل ہے مثلاً قیراط، اور اکثر حضرات کے نزدیک بلکہ ظاہر یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں سونا میں ایک رتی بھر وزن بھی معیار ہے کیوں کہ جو سونا اپنے اس معیار سے ایک رتی بھر کم ہو جس پر بادشاہ نے ڈھالا ہے تو اس کی کمی پر لوگ حساب لگائیں گے، مگر زیادتی کی صورت میں کوئی توجہ نہیں کریں گے مثلاً معین سونا جب ایک رتی بھر بڑھ جائے یا اس سے زیادہ بڑھ جائے، اور ظاہر ہے کہ اس زمانہ میں حضرات طرفین کے قول و فتویٰ پر عمل کرنے میں حرج عظیم ہے جیسا کہ آپ کو ان تمام خرابیوں کے لزوم سے معلوم ہوا اور یہ عرف ان کے دل و دماغ میں اس قدر رچ بس گیا ہے جس کی وجہ سے اہل شہر کی تفسیق لازم آتی ہے خواہ وہ عالم ہو یا جاہل، نیک ہو یا بد۔ لہذا حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ سے مروی ایک روایت پر فتویٰ دینا ہی متعیّن ہو گیا۔ لیکن اس میں شبہ ہے کہ اس روایت کا ظاہر یہ ہے کہ کیل کا یا وزن کا معیار ہونا یا تو بالکلیہ دونوں کو معیار ہونے سے ساقط کر دیا جائے اور جن عدد کے افراد وزن میں متفاوت ہیں ان کی جانب عدول کیا جائے تو ایسی صورت میں مکیلی یا موزونی اشیا میں مساوات کو شرط قرار دینے میں یہ ظاہر کے بھی خلاف ہو گا اور نص صریح کے بھی خلاف ہو گا۔ بہر حال راہ اسلم اور گناہ سے بچنے کی سبیل یہ ہے کہ عرف پر عمل کرنے کو بنیاد قرار دیا جائے یا ضرورت کی بنا پر ایسا کیا جائے چنانچہ فقہا نے ضرورت کے وقت اس سے کمتر چیز کی اجازت دی ہے جیسا کہ بحر الرائق میں قنیہ کے حوالہ سے یہ مذکور ہے کہ بغیر وزن کے خمیرہ کو قرضہ میں لینا جائز ہے۔ حضور ﷺ سے اس خمیرہ کے تعلق سے دریافت کیا گیا جس کا لین دین پڑوسی کے لوگ آپس میں کرتے ہیں کہ کیا یہ سود ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مسلمان جسے بہتر جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے اور مسلمان جسے برا جانیں وہ اللہ کے وہاں بھی برا ہے۔ اور بزازیہ میں "باب بیع الفاسد" کے "القول السادس" کے تحت "بیع الوفا" کے بیان میں یہ ہے: یہ لوگوں کی حاجت کی بنا پر درست ہے تاکہ

وہ سود سے بچیں، لہٰذا شہر بلخ کے باشندوں کی عادت دَین اور اجارہ میں ہے اور یہ انگور میں درست نہیں ہے اور اہل بخاریٰ کی عادت اجارۂ طویلہ (مدت دراز تک کا اجارہ) میں بھی ہے اور یہ درختوں میں ممکن نہیں ہے جس کی وجہ سے یہ لوگ بیع وفا کرنے پر مجبور ہیں اور جو امر لوگوں پر تنگ ہو جائے وہ وسعت کا باعث ہوتا ہے۔ (انتہیٰ)

اس کو الاشباہ میں بھی "فروع العرف الخاص" میں بیان کیا۔

ایک اشکال اور جواب

اگر آپ اعتراض کریں کہ آپ نے الاشباہ کے حوالہ سے پہلے یہ بیان کیا کہ مشقت و حرج کا اعتبار ایسی جگہ میں ہوگا جہاں کوئی نص وارد نہ ہو۔ اسی وجہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول کی تردید کر دی گئی کہ انھوں نے حرم شریف کے گھاس کو ضرورۃً چرانا جائز کہا یہ کہہ کر کہ یہ تو نص کے خلاف ہے۔

اقول: میں جواب دوں گا کہ حرم شریف کے گھاس چَرانے کی حرمت پر نص ہونا اس بات پر دلیل ہے کہ اس میں حرج نہیں ہے کیوں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا صرف اذخر گھاس کا استثنا فرمانا حرج کی بنیاد پر تھا جو اس بات پر دلیل ہے کہ اس کے علاوہ میں کوئی حرج نہیں ہے اس وجہ سے کہ یہ معمولی حرج ہے جس سے معمولی مشقت برداشت کر کے باہر آنا ممکن ہے، برخلاف ہمارے مسئلۂ دائرہ کے، کیوں کہ عامۂ بلاد اسلامیہ میں عام اہل شہر کی عادت کا متغیّر ہو جانا سب سے بڑھ کر حرج ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سے بھی بڑھ کر حرج یہ ہے جس کی وجہ سے بعض وہ نجاسات معاف ہو جاتی ہیں جن کی نہی پر نص وارد ہے مثلاً سڑک کی مٹی جس کے اوپر نجاست ہونے کا ظن غالب ہو، یوں ہی کپڑے میں بلی کا پیشاب کر دینا اور کنوئں اور دودھ دوہنے کے برتن میں معمولی مینگنی کا گر جانا۔ مگر یہ دلائل نجاست کی تخصیص کی بنا پر ہیں اور اس مقام پر اس کا دعویٰ کرنا اس طور پر ممکن ہے کہ عرف کو شرط معیار کے دلائل کا مخصص بنا دیا جائے جب عاقدین میں سے کسی ایک کے لیے زیادتی کی صورت میں فائدہ ہو۔ اسی وجہ سے وہ معمولی زیادتی حرام نہیں ہے جو

معیار شرعی کے تحت داخل نہیں ہے، لہذا اعدد کے ذریعہ قرض لینا جائز ہے اور اس طرح سے سود بھی نہیں ہوگا۔ یوں ہی بیع اور اجارہ وغیرہ ہیں۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فقہا نے فرمایا: مطلق ثمن اس شہر کی نقد غالب کی جانب راجع ہوگا جہاں بیع ہو رہی ہے اور اگر نقود مختلف ہوں تو عدم بیان و تفصیل کی صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی کیوں کہ یہاں پر وہ جہالت موجود ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے۔ اب اختلاف نقود سے مراد یہ ہے کہ ان کی مالیت میں کمی وزیادتی ہو اگر چہ چلن ورواج میں مساوات ہو مثلا بندقی، قاتیبانی، سلمی، مغربی اور غوری۔ یہ سب قاہرہ میں اس وقت رائج ہیں۔ یوں ہی بحر میں مذکور ہے اور اسی طرح ہمارے زمانہ میں محمودی جہادی اور عدلی ہیں کیوں کہ یہ دونوں رواج میں مساوی ہونے کے باوجود قیمت میں متفاوت ہیں۔ یوں ہی فندقی قدیم اور جدید ہیں۔ لہذا جب کوئی آدمی کچھ خریدے اور ثمن میں فندقی کو معین کرے مگر قدیم و جدید کی کوئی تفصیل نہ کرے تو بیع فاسد ہو جائے گی کیوں کہ یہ مفضی الی المنازعہ ہے۔ اب جب کہ دونوں نوعوں کی مالیت مختلف ہونے کے سبب علت "منازعہ" ہی ہے تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جب منازعہ لازم نہ آئے وہاں کوئی فساد نہیں ہے۔ لہذا جب عدلی کو ثمن مقرر کر کے کچھ خریدے اور قدیم و جدید کی کوئی تفصیل نہ کرے تو ان کی مالیت میں مساوات کی بنا پر کوئی ضرر نہیں ہوگا اگر چہ دونوں وزن میں مختلف ہیں۔ اسی طرح اجارہ وغیرہ میں کہا جائے گا۔ اور اس بات پر بھی دلیل ہے کہ فقہائے کرام نے اس کی تصریح کی ہے کہ وہ بیع فاسد ہے جو ایسی شرط سے مشروط ہو جو اقتضائے عقد کے خلاف ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو اور انھوں نے اس بات پر حضور ﷺ کی حدیث "نهى عن بيع و شرط" سے استدلال کیا، اور قیاس سے بھی استدلال کیا اور اس سے ان احکام کا استثنا کیا جن پر عرف رائج ہو گیا ہو مثلاً جوتے کی بیع اس شرط پر کہ اس کو بائع تیار کرے۔ منح الغفار میں ہے کہ اگر آپ اعتراض کریں کہ جب شرط متعارف مفسد عقد نہیں ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ عرف، حدیث کے مقابل فیصل ہو جائے، تو میں جواب دوں گا کہ عرف حدیث کے مقابل فیصل نہیں ہے بلکہ وہ تو قیاس کے مقابل فیصل ہے کیوں کہ حدیث معلول ہے اس وقوع منازعہ سے جو عقد کو مقصود اصلی سے خارج کر دے اور وہ

منازعہ کا ختم کرنا ہے اور عرف، نزاع کو ختم کرتا ہے تو اب یہ عرف مفہوم حدیث کے موافق ہو گیا اور قیاس ہی مانع بن کر رہ گیا اور عرف اس کے خلاف فیصل و قاضی ہے۔ (انتہیٰ)

اس مسئلہ کی تقریر و وضاحت میں میری دانائی کی رسائی آخری منزل پر ہے۔ واللہ اعلم

سونا اور چاندی کی بیع کا حکم جب ان میں کھوٹ غالب ہو

ثم اعلم: یہ ساری گفتگو اس صورت میں ہے جب سونا اور چاندی پر کھوٹ غالب نہ ہو مگر جب غالب ہو جائے تو ان کو عدد کے طور پر قرض لینے میں کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ عرف کا اتباع کیا گیا ہے اگرچہ وزن نہ کرے، بر خلاف اس صورت کے کہ جب ایسی چاندی کو خالص چاندی کے عوض فروخت کرے، کیوں کہ اب یہاں وزن ہی سے جائز ہے۔

الذخیرۃ البرہانیہ کے "کتاب المدانیات" میں نویں فصل کے تحت یہ درج ہے: امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے جامع میں یہ فرمایا کہ جب دراہم کا ایک ثلث چاندی ہو اور دو ثلث پیتل ہوں پھر ان میں سے کسی کو کسی نے بطور قرضہ عدد سے لیا اور اس طرح بغیر وزن کے عدد کے طور پر قرضہ لینا لوگوں میں رائج و متعارف بھی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اگر لوگوں کے درمیان یہ طریقہ متعارف نہ ہو بلکہ وزن سے رائج ہو تو وزن ہی سے قرضہ لینا جائز ہو گا کیوں کہ پیتل جب غالب ہو جائے تو اسی پیتل کا اعتبار ہو گا کیوں کہ وہی غالب ہے اور چاندی ساقط الاعتبار ہو جائے گی کیوں کہ وہ مغلوب ہے اور پیتل کا وزنی ہونا نص سے ثابت نہیں ہے اور جس شئ کا وزنی یا کیلی ہونا نص سے ثابت نہ ہو تو اس میں لوگوں کے عرف و تعامل کا اعتبار ہو گا لہذا جب کسی چیز کے بارے میں لوگوں کا تعامل وزن میں ہو تو اب اس کا استقراض (قرض لینا) وزن ہی سے جائز ہو گا مثلاً سونا اور چاندی، اور جس میں لوگوں کا عرف عدد میں ہو تو اس کا استقراض عدد ہی سے مشروع ہو گا، تو معلوم ہوا کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے استقراض میں چاندی کا اعتبار ہی ساقط کر دیا جب چاندی مغلوب ہو، مگر بیع کے جائز ہونے کے تعلق سے چاندی کو ساقط نہیں فرمایا۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ ایسی چاندی کی بیع خالص چاندی کے عوض جائز نہیں ہے مگر اعتبار کی صورت میں جائز ہے اور ایسا اس وجہ سے

ہو رہا ہے کہ یہ نسبت جواز بیع کے قرض سریع النفاذ ہے کیوں کہ قرض میں صورۃً مبادلہ ہے اور حکما تبرع ہے اور تحقق ربا کا محل صرف بیع ہے، تبرع نہیں۔ لہذا مغلوب چاندی کا اعتبار بیع میں تو کیا جائے گا مگر قرض میں نہیں کیا جائے گا کیوں کہ حالت بیع میں تنگی اور قرض میں توسع ہے اور اس وجہ سے بھی تاکہ قرض پر بیع کی فضیلت ظاہر ہو، پھر اگر دو ثلث چاندی ہوں اور ایک ثلث پیتل ہو تو اب چاندی کا استقراض وزن ہی سے جائز ہو گا اگر چہ ان کی خرید و فروخت میں لوگوں کا تعامل عدد میں ہو کیوں کہ چاندی جب غالب ہے تو یہ ایسا ہو گیا گویا کل مال چاندی ہے مگر وہ کھوٹی ہیں اور اگر ایسا ہی ہے تب تو اس کا استقراض وزن ہی سے مشروع ہو گا اگر چہ لوگوں کا عرف ان کے بیع و شرا میں عدداً ہو، تو جس طرح اس مسئلہ میں ہے وہی حکم اوپر کے مسئلہ (پیتل والی صورت) میں بھی ہے، اور اگر نصف دراہم چاندی ہو اور نصف پیتل ہو تو بہر حال انہیں قرض میں لینا یا دینا وزن میں مشروع ہو گا کیوں کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں سے کسی ایک کے اعتبار کو ساقط نہیں کیا کیوں کہ کوئی ایک ساقط الاعتبار اس وقت ہو گا جب وہ مغلوب ہو اور وہ یہاں موجود نہیں ہے، لہذا دونوں کا اعتبار کرنا لازم ہوا اور ایسی صورت میں چاندی میں وزن ہی سے استقراض جائز ہو گا اور جب لوگ وزن کو ترک کر دیں تو چاندی میں استقراض باطل ہو جائے گا تو بداہتہً پیتل میں بھی باطل ہو گا۔ (انتہیٰ)

یہ ساری صوتیں استقراض کے تعلق سے اور ان میں ملی ہوئی پیتل والی چاندی کی بیع، خالص چاندی کے عوض کے تعلق سے تھیں۔ لیکن جب ان کھوٹ چاندی کے عوض کوئی سامان خریدے تو ذخیرہ میں یوں فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ بھی اسی کتاب کے کتاب البیوع کی چھٹی فصل میں مذکور ہے: امام محمد نے جامع میں فرمایا کہ جب دو ثلث دراہم پیتل ہوں اور ایک ثلث چاندی ہو پھر ان کے عوض کوئی سامان وزن سے خریدے تو یہ عقد بہر صورت جائز ہے اور وہی دراہم متعیّن نہیں ہوں گے اور اگر اسی چاندی کے عوض غیر معین طریقہ سے عدد سے خریدا جب کہ یہ طریقہ ان کے بیچ وزن سے رائج ہو تو اس میں کوئی خیر نہیں ہے (ناجائز ہے)۔ کیوں کہ اس کا "اشتریت

بکذا درھما"(اتنے درہم کے عوض میں نے یہ سامان خریدا)کہنا وزن کی جانب پلٹے گا اس لیے کہ جب ان لوگوں نے اس چاندی کے عوض عدد کی بجائے وزن میں خرید وفروخت کا تعامل قائم کیا تو اب دراہم کی اصلی صفت ثابت ہوگی اور وہ وزن ہے اوراعتبار وزن ہی کا ہوگا اور ثمن جب موزونی ہو تو ثمن کے معلوم و متعیّن ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو وزن کو بیان کر دے یا اس کی طرف اشارہ کر دے اور ان میں سے کچھ بھی نہیں پایا گیا تو گویا ثمن اس طرح مجہول ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے کیوں کہ اب ان دراہم میں خفیف و ثقیل ہر طرح ہو سکتے ہیں اور لوگوں کے یہاں ثقل ہی معتبر ہے جہاں لوگوں کا تعامل بیع و شرا میں ان دراہم کے ذریعہ وزن سے ہو اور اگر متعیّن دراہم عددی میں خریدا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اگرچہ لوگوں نے ان کے عوض خرید وفروخت کو وزن میں کرنا شروع کر دیا ہو، کیوں کہ مشار الیہ میں وزن کا مجہول ہونا جواز بیع کے لیے مانع نہیں ہے اور اگر ان کے درمیان یہ عددی ہیں پھر غیر معین دراہم سے عدد میں خریدا تو جائز ہے اگرچہ ان میں خفیف و ثقیل بھی ہیں کیوں کہ جب ان کا تعامل عددی میں ہے تو ثقل یا خفت کی جہت سے پیدا ہونے والی جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہے، لہذا یہ مانع جواز نہیں ہے، اور اگر دو ثلث چاندی اور ایک ثلث پیتل ہو تو یہ کھوٹے اور ردی دراہم کے درجہ میں ہوں گے اور ردی دراہم اگر مشار الیہ نہ ہوں تو وزن ہی سے خرید وفروخت جائز ہوگا جیسا کہ اگر کل چاندی کھوٹی ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی چاندی کا استقراض صرف وزن ہی سے جائز ہے اور اگر وہ مشار الیہ ہو تو بغیر وزن کے بھی خریدنا جائز ہے اور اگر نصف چاندی ہو اور نصف پیتل ہو تو جواب وہی ہوگا کہ جب اس کے دو ثلث پیتل ہوں یا ایک ثلث چاندی ہو، کیوں کہ مساوات کے وقت چاندی پیتل کے تابع نہیں ہو جائے گی لہذا چاندی کے سلسلہ میں وزن ہی سے خریدنا جائز ہے اور یہی حکم پیتل کا بھی ہے۔ انتہیٰ

سونا اور چاندی کی بیع کا حکم جب اپنی جنس کے عوض ہو

اقول: اس تقریر سے معاملہ میں ایک قسم کی آسانی حاصل ہوئی یوں کہ ہمارے زمانہ کے بیشتر دراہم ایسے ہیں جن کا کھوٹ اپنی چاندی پر غالب ہے لہذا ان کے ذریعہ عدد میں خرید و

فروخت جائز ہے خواہ متعیّن یعنی مشار الیہ ہوں یا نہ ہوں۔ یہ اسی وقت ہے جب ان کے عوض سامان کی خریداری ہو، مگر جب ایسی چاندی کے عوض خالص چاندی کو خریدے تو وزن ہی میں جائز ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔ البتہ جب ان کے عوض اپنی ہی جنس کی خریداری کرے تو ذخیرہ میں جیسا مذکور ہوا وہی حکم ہے، اور جب یہ دراہم متعدّد قسم کے ہوں مثلاً کسی کے دو ثلث چاندی ہوں، کسی کے دو ثلث پیتل ہوں اور کسی کا نصف چاندی ہو تو ان میں سے کسی ایک کے عوض دوسرے کو خریدنا یا بیچنا یداً بید (ہاتھوں ہاتھ) تفاضل کے ساتھ جائز ہے یعنی اس چاندی کو اس پیتل کے مقابل کر دے یا اس کے برعکس، مثلاً اگر کوئی پیتل اور چاندی کو پیتل اور چاندی کے عوض فروخت کرے تو یہ بیع ادھار کے طور پر ناجائز ہوگی کیوں کہ دونوں کو وزن شامل ہے اور یہ دونوں ثمن ہے لہذا ادھار حرام ہوگا۔ مگر جب ان میں سے کسی ایک جنس کو اسی کی جنس کے عوض تفاضل کے ساتھ فروخت کرے تو اگر چاندی غالب ہو تو یہ بیع ناجائز ہے کیوں کہ مغلوب تو ساقط الاعتبار ہے گویا کل چاندی ہے لہذا مساوات کے ساتھ ہی جائز ہوگی اور اگر پیتل غالب ہو یا دونوں مساوی ہوں تو تفاضل کے ساتھ جائز ہوگا کیوں کہ اب جنس کو خلاف جنس کے جانب پھیر دیا جائے گا البتہ یہاں یدابید کی شرط ہوگی۔ اسی وجہ سے فقہا نے فرمایا کہ اگر ہمارے زمانہ میں عدلیات میں سے ایک عدلی کو دو عدلی کے عوض فروخت کرے تو یدابید کی صورت میں یہ عقد جائز ہے۔ یہ سارے مباحث الجامع الکبیر کے ہیں۔ (انتہی ملخصًا)

قرش کا معنیٰ اور اس کے عوض خرید وفروخت

اس مقام پر ایک چیز رہ جاتی ہے جس پر تنبیہ مناسب ہے اور میں نے اس کو اپنے رسالہ "تنبیه الرقود فی أحکام النقود" میں بیان کر دیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ شامی علاقوں میں یہ عرف شائع ہے کہ لوگ قروش کے عوض خرید وفروخت کرتے ہیں۔ قروش کا مطلب یہ ہے: چاندی کی ایک مخصوص جگہ کو کاٹنا، جن میں سے ہر ایک ٹکڑا چالیس مصری سکے کے برابر ہوتا ہے، پھر اس کی قیمت چالیس سے بھی زیادہ ہوگئی مگر ان کا عرف اب بھی مطلق قرش پر باقی ہے یعنی قرش بول کر

وہی چالیس مصری سکے ہی مراد لیتے ہیں جیسا کہ اصل میں تھا البتہ وہ عین قرش یا عین مصری مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ بیع کے وقت وہ قرش کا اطلاق کرتے ہیں اور عقد میں مقررہ ثمن کو ادا کرتے ہیں خواہ مصری یا غیر مصری ہوں یا سونا و چاندی ہوں۔ لہذا اہل شام کے نزدیک قرش کا ذکر ان نقود کی مقدار ثمن کو بیان کرنا ہے جو چلن میں مساوی ہوں مگر مالیت میں مختلف ہوں اور اس کی نوعیت یا جنسیت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے چنانچہ کوئی سو قرش کے عوض کوئی کپڑا خریدتا ہے اور ہر قرش کے مقابلہ میں چالیس مصری سکوں کو ادا کرتا ہے یا درست قرش سے پرانے قرش کو ادا کرتا ہے جو اس وقت ایک سو بیس مصری سکوں کے برابر ہیں، چناں چہ وہ ان میں سے ہر قرش کو تین قروش کے عوض ادا کرتا ہے یا جدید صحیح قروش میں سے ادا کرتا ہے جو ابھی سو مصری سکوں کے مساوی ہیں جو ہر ڈھائی قرش کے عوض ہوتا ہے یا جدید محمودی قرش میں سے جو اس وقت ستر سکوں کے مساوی ہیں چناں چہ ان کو ہر پونے دو قرش کے عوض ادا کرے گا یا ریال اور سونا میں سے ادا کرے گا۔ چوں کہ ان کی نوعیں مختلف ہیں مگر سب کا چلن برابر ہے تو ان سب کو اس قیمت کے عوض ادا کرے گا جو مصریات میں سے معلوم و متعیّن ہے۔ یوں ہی ان کے ہر چھوٹے، بڑے، عالم اور جاہل کے درمیان شائع ہے اور جب بھی اس کا اطلاق کرتے ہیں تو یہی مراد لیتے ہیں البتہ جب کسی نوع خاص کو مراد لینا ہوتا تو اس کو متعیّن کر دیتے ہیں۔ چناں چہ ایک آدمی یوں کہتا ہے: میں نے آپ سے اتنے کو فلاں سونے کے سو قرش یا فلاں ریال کے سو قرش کے عوض فروخت کیا تو کوئی بھی یہ نہیں سمجھتا ہے کہ جب قرش سے خریداری کیا اور اس کو مطلق رکھا تو بعینہ اسی قرش کو ادا کرنا لازم ہوگا، کیوں کہ یہ اب ان کے وہاں عرف قولی بن گیا ہے جو مخصص ہے جیسا کہ ہم نے تحریر کے حوالہ سے ماسبق میں بیان کر دیا ہے۔

بفضلہٖ تعالیٰ میں نے قنیہ میں اس کی نظیر دیکھی ہے چناں چہ علاؤالدین ترجمانی نے "باب المتعارف بین التجار کالمشروط" کے تحت اشارہ کیا ہے: کسی نے کوئی سامان دس دینار کے عوض فروخت کیا اور اس شہر میں یہ عرف ہے کہ وہ لوگ دینار کی جگہ پانچ سدس ادا کرتے ہیں اور یہ ان کے درمیان مشہور ہو چکی ہے، لہذا یہ عقد ان کے عرف کی جانب راجع ہوگی۔ پھر فتاویٰ ابو

الفضل کرمانی کی جانب اشارہ کیا کہ اہل خوارزم کے یہاں یہ عرف ہے کہ وہ لوگ کسی سامان کو ایک دینار کے عوض خریدتے ہیں پھر دینار محمودی کی دو تہائی ادا کرتے ہیں یا دو تہائی دینار اور نیشاپوری پیسے (رانگ کا چوتھائی حصہ) ادا کرتے ہیں۔ نیز فرمایا: ثمن کے کم کرنے میں عرف شائع ہے اور ان کے ذمہ یہ زیادتی بطور قرض باقی نہیں رہتی ہے۔ انتہیٰ

لہٰذا دینار کو ذکر کر کے عرف کا اعتبار کرنے میں یہ نص فقہی ہے اور اس دینار سے کم ادا کرنے بھی جو بطور وزن قیمت میں مساوی ہے۔ لہٰذا عرف کے معتبر ہونے کی وجہ سے عقد میں مذکورہ ثمن متعیّن نہیں ہوا جیسا کہ ہمارے عرف میں قرش ہے مگر ہمارے عرف میں قرش سے وہ مراد ہوتا ہے جس کی قیمت مساوی ہو مثلاً سونا اور چاندی۔ یوں ہی دیگر وہ انواع جو قیمت میں مختلف ہیں مگر چلن میں مساوی ہیں اور چلن میں برابر ہوتے ہوئے قیمت میں مختلف ہونا اگرچہ صحتِ بیع سے مانع ہے مگر یہ اسی صورت میں ہوگا جب یہ مفضی الی المنازعہ ہو، اس طور پر کہ اس سے اختلاف ثمن لازم آئے مثلاً کوئی فندقی کے عوض کچھ خریدے اور قدیم وجدید کی کوئی صراحت نہ کرے۔ کیوں کہ قدیم فندقی ابھی پچیس قرش کے مساوی ہے جب کہ جدید فندقی بیس قرش کے مساوی ہے۔ اب بائع قدیم کا مطالبہ کرے گا اور مشتری جدید کو ادا کرنا چاہے گا تو یہ جہالتِ ثمن کی جانب مؤدی ہوگا جس سے مفضی الی المنازعہ بھی لازم آئے گا۔ لہٰذا اس صورت میں عقد فاسد ہو جائے گی۔ مگر جب یوں کہے کہ میں نے اس کو بیس قرش سے خریدا، پھر فندقی جدید کو ادا کیا یا اس کے علاوہ وہ نقود ادا کیا جن کی قیمت وقت عقد معلوم ہو جو وہاں رائج ہو۔ کیوں کہ اس میں نہ کوئی جہالت ہے نہ منازعہ، کیوں کہ جب یہ معلوم ہے کہ قرش سے اس کی ذات مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جو قیمت میں اس کے مساوی ہو خواہ کوئی بھی نقد ہو، کیوں کہ اصل مدار تو ثمن کی معرفت اور جہالت و نزاع کو ختم کرنے پر ہے اور یہ درج بالا صورت میں موجود ہے لیکن چوں کہ ہمارے زمانہ کے ہر درہم پر کھوٹ غالب ہے تو اب مسئلہ میں کوئی اشکال ہی باقی نہ رہے گا۔ اشکال صرف اس حیثیت سے باقی رہے گا کہ بعض چاندی غالب ہے تو اس کو وزن ہی سے ادا کرنا جائز ہے۔ لہٰذا ہمیں ضرورۃً عرف کا اعتبار کرنا ہی پڑے گا جیسا کہ ہم نے اس کو پہلے بھی ثابت کر دیا ہے۔ واللہ

تعالیٰ اعلم۔

ایک اشکال اور جواب

اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ آپ نے ماسبق میں جو یہ کہا: عرف عام حدیث کے لیے مخصص ہے اور اس کی وجہ سے قیاس متروک ہو جائے گا، یہ تو اسی صورت میں ہوگا جب "عرف" صحابہ و تابعین کے دور ہی سے عام ہو اس دلیل کی وجہ سے جو علما نے بیع استصناع کے بارے میں بیان کیا کہ قیاس میں اس کا جواز ثابت نہیں، مگر ہم نے عرف و تعامل کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور کسی بھی صحابی یا تابعی نے اس کا انکار نہیں کیا اور نہ ہی کسی زمانہ کے کسی فقیہ و مفتی نے انکار کیا ہو اور یہی حجت ہے جس کی بنا پر قیاس متروک العمل ہو جاتا ہے۔ تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ جو بھی ان کے فروع میں غور کرے گا وہ جان لے گا کہ اس سے اعم مراد ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ حضور ﷺ نے شرط والی بیع سے منع فرمایا ہے اور فقہا نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ شرط متعارف مفسد عقد نہیں جیسے کسی نے اس شرط پر جوتا خریدا کہ بائع اس کو تیار کرے یا کاٹے۔ یوں ہی کسی نے کپڑا یا بوسیدہ موزہ اس شرط پر خریدا کہ بائع اس میں پیوند لگائے یا اس کو سی دے اور درست کر دے، تو فقہائے کرام نے اس بیع کو عرف و تعامل کی بنا پر جائز قرار دیا ہے، تو بلا شبہ ان حضرات نے عرف کی وجہ سے حدیث کو خاص کر لیا اور ہماری مذکورہ تقریر سے آپ کا یہ دعویٰ کرنا کہ عرفِ عام مخصص ہے، اسی وقت درست ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ ان مذکورہ مسائل اور ان جیسے دیگر مسائل میں عرف و تعامل عہد صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم سے ہی موجود ہے ورنہ تو یہ اپنے عموم پر ہی باقی رہے گی جو کسی شہر میں عرف خاص کا مقابل ہوتا ہے اور وہ یہ ہے جس میں عامۂ اہل شہر کا تعامل ہو خواہ جدید ہو یا قدیم۔

اس پر دلیل وہ ہے جس کو ہم نے ذخیرہ کے حوالہ سے ماسبق میں بیان کر دیا ہے جس میں بعض مشائخ بلخ کا رد ہے یعنی ان حضرات نے بیع الشِّرب وغیرہ میں عرف بلخ کا اعتبار کیا ہے، وہ دلیل یہ ہے: "ایک شہر والوں کے عرف سے قیاس متروک نہیں ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے

حدیث میں تخصیص پیدا ہوگی اور اگر عرف سے وہ مراد ہے جو آپ نے بیان کیا ہے تو ان مشائخ کے رد میں یوں گفتگو کرنی چاہیے تھی کہ عرف حادث کی وجہ سے قیاس متروک نہیں ہوگا" الخ۔ فتأمل اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ عرف سے مراد وہ ہے جو آپ نے بیان کیا تو ایک شہر کا عرفِ خاص ایک قول کے مطابق معتبر ہے اور ضرورۃً قول ضعیف پر عمل کرنا جائز ہے جیسا کہ اس کو شرح المنظومہ کے اخیر میں بیان کیا ہے (واللہ اعلم)

بلکہ فتح القدیر میں بھی ایک مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے نعل خریدا اس شرط پر کہ بائع اس کا جوتا بنائے تو یہ عقد استحساناً جائز ہے اور یہ شرط تعامل کی بنا پر لازم آ رہی ہے، پھر فرمایا کہ اسی طرح ایک مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے علاقہ میں رائج ہے کہ کھڑاؤں کو اس شرط پر خریدا کہ بائع اس میں تسمہ لگا دے۔ انتھیٰ۔

تو یہ عرف حادث و خاص دونوں ہے، کیوں کہ بہت سارے شہروں میں کھڑاؤں نہیں پہنا جاتا ہے حالاں کہ اس کو معتبر اور مخصص نِص قرار دیا ہے جس نص میں "نھی عن بیع و شرط" وارد ہے۔

الباب الثانی

دوسرا باب اس بیان میں ہے کہ جب عرف ظاہر الروایہ کے مخالف ہو تو ہم کہیں گے کہ مسائل فقہیہ یا تو نص صریح سے ثابت ہوں گے اور یہ فصل اول ہے، یا اجتہاد ورائے کی کسی قسم سے ثابت ہوں گے، اور بہت سے مسائل شرعیہ وہ ہیں جن کو مجتہد اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق بیان کرتے ہیں اس طور پر کہ اگر وہ حکم عرف حادث کے زمانہ میں ہو تو مجتہد اس کے خلاف حکم بیان کریں گے جو پہلے بیان کیا تھا، یہی وجہ ہے کہ ائمۂ کرام نے اجتہاد کی ایک شرط یہ رکھی کہ مجتہد لوگوں کی عادتوں سے واقف ہو کیوں کہ بہت سارے احکام زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، کیوں کہ اب اہل زمانہ کا عرف ہی متغیّر ہو گیا ہے یا کوئی ضرورت شرعیہ در پیش ہو گئی ہے یا اہل زمانہ کے بیچ فساد پیدا ہو گیا ہے اس طور پر کہ اگر اب بھی سابقہ حکم کو باقی رکھا جائے تو اس سے مشقت اور لوگوں کو حرج میں ڈالنا لازم آئے گا، اسی طرح ان قواعد شرعیہ کی بھی مخالفت لازم آئے گی جن کی بنیاد ہی بقاے عالم کے لیے آسانی، دفع ضرر، بہترین معاشرہ اور اعلیٰ نظام حیات پر ہے۔

عرف و تعامل کا دائرۂ اثر

اسی لیے آپ مشائخ مذہب کو دیکھیں گے کہ ان حضرات نے بیش تر ایسے مقامات میں مجتہد کی نص کی مخالفت کی ہے جن کی بنیاد ہی اس مجتہد کے زمانہ کی موجودہ حالت پر تھی کیوں کہ ان مشائخ کو معلوم تھا کہ اگر وہ مجتہد بھی ہمارے زمانہ میں ہوتے تو ضرور وہ بھی وہی فتویٰ دیتے جو ہم لوگوں نے دیا ہے، اپنے مذہب کے قواعد پر عمل کرتے ہوئے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ان مشائخ نے جو

یہ فتویٰ دیا ہے کہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ معلّمین اور اساتذہ کے وہ تحائف جو صدر اول میں تھے، منقطع ہو گئے اب اگر اساتذہ بلا کسی اجرت اور تنخواہ کے تعلیم دینے لگے تو خود ان کا اور ان کے بال بچوں کا ضیاع لازم آئے گا اور اگر تعلیم و تعلم کو چھوڑ کر تجارت، صناعت اور کسب معاش کے دیگر اسباب میں لگ جائیں تو قرآن پاک اور دین کا ضیاع لازم آئے گا۔ ان وجوہ کی بنا پر مشائخ مذہب نے تعلیم قرآن، ائمۂ مساجد کے لیے امامت اور اذان پر اجرت و تنخواہ لینا جائز و صحیح قرار دیا۔ حالاں کہ یہ ائمۂ ثلاثہ (امام اعظم ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ عنہم) کے متفق علیہ فتویٰ اور حکم کے خلاف ہے۔ چناں چہ ان حضرات کے نزدیک تعلیم قرآن جیسے دیگر مسائل پر تنخواہ لینا جائز نہیں ہے جیسے بقیہ طاعات و عبادات ہیں، مثلاً نماز پڑھنے، روزہ رکھنے اور حج کرنے پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے حضرات صاحبین نے فرمایا کہ باب شہادت میں ظاہر عدالت ہی کافی نہیں ہے، حالاں کہ یہ امام اعظم کے صریح حکم کے خلاف ہے کیوں کہ اس کی بنیاد ہی اس پر ہے کہ امام اعظم کے زمانے میں جھوٹ پر عدالت غالب تھی۔ کیوں کہ آپ اس عہد پاک میں تشریف لائے جس کے خیر ہونے کی شہادت خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دی ہے اور حضرات صاحبین اس زمانہ کو پائے جس میں جھوٹ عام ہو چکا تھا، اور علمائے کرام نے اس کی صراحت کی ہے کہ یہ اختلاف محض زمانہ اور عرف کا اختلاف ہے، حجت و دلیل کا اختلاف نہیں ہے۔

اسی طرح ایک مسئلہ یہ ہے کہ غیر سلطان سے بھی اکراہ کا ثبوت ہو جائے گا، حالاں کہ اس میں امام اعظم کے قول کی مخالفت ہے۔ تو اس کی بنیاد بھی اس پر ہے کہ امام اعظم کے زمانہ میں بادشاہ کے علاوہ دوسرا کوئی اکراہ پر قادر ہی نہیں تھا، پھر جب زمانہ کا فساد بڑھا تو غیر سلطان سے بھی ثبوت اکراہ ہوا۔ چناں چہ امام محمد نے اس کا اعتبار کیا ہے اور اسی وجہ سے علمائے متاخرین نے بھی یہی فتویٰ دیا۔ یوں ہی تضمین الساعی کا مسئلہ ہے یعنی سبب پر ضمان لازم ہو گا جب کہ اس میں قاعدۂ مذہب کی مخالفت ہے یعنی ضمان تو صرف مُباشِر پر ہوتا ہے نہ کہ مُتسبّب پر، مگر علمائے کرام نے زجر و توبیخ کے طور پر سبب کے ضامن ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ کیوں کہ متسبب فسادی کی کثرت ہو گئی ہے بلکہ زمانۂ فترت میں تو اس کے قتل کا فتویٰ دیا گیا ہے۔ اسی طرح سے چند دیگر مسائل بھی ہیں

جہاں اہل زمانہ کا عرف میں اختلاف ہی اصل مدار ہے مثلاً:

- اجیر مشترک کا ضامن بننا۔
- علمائے کرام کا یہ قول کہ ہمارے زمانہ میں وصی کے لیے یتیم کے مال سے عقد مضاربت کرنا۔
- یتیم کی جائداد اور وقف کی جائداد پر ضمان لازم کرنا۔
- وقف شدہ مکانوں میں ایک سال سے زائد اور جائداد میں تین سال سے زائد کی مدت تک اجارے کا ناجائز ہونا۔ جبکہ ان میں اصل مذہب کی مخالفت ہے یعنی ان تمام امور میں ضمان کا نہ ہونا اور آخری صورت میں کسی وقت کی تعیین نہ ہونا ہی اصل مذہب ہے۔
- عورتوں کو ان امور سے منع کرنا جو ان کے لیے حضور ﷺ کے زمانہ پاک میں مشروع تھیں مثلاً جماعت سے نماز ادا کرنے کے لیے مساجد میں جانا۔
- فقہانے یہ فتویٰ دیا ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی کے ساتھ سفر کرنے سے روکا جائے گا اگرچہ مہر معجل پورا پورا ادا کر دیا ہو کیوں کہ فساد زمانہ رونما ہو گیا ہے۔
- اگر طلاق کی قسم کھانے کے بعد استثنا کیا تو شوہر کا قول بغیر بینہ کے مقبول نہیں ہو گا کیوں کہ زمانہ میں فساد برپا ہو گیا ہے، حالاں کہ ظاہر الروایہ اس کے خلاف ہے۔
- بیوی سے دخول کرنے کے بعد اس عورت کی یہ بات تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس نے مشروطہ مہر معجل پر قبضہ نہیں کیا، باوجودیکہ وہ قبضہ کی منکر ہے اور اصل مذہب یہ ہے کہ منکر کا قول ہی معتبر ہو گا لیکن عادۃً خود کو وہ قبضہ سے پہلے شوہر کے حوالہ نہیں کرتی ہے۔
- اسی طرح ان فقہائے کرام کا یہ قول کہ شوہر نے کہا: ''ہر حلال مجھ پر حرام ہے'' سے عرف کی بنا پر طلاق واقع ہو جائے گی اور یہی مشائخ بلخ کا قول ہے، جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نیت کے ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ ان کے دیار کے عرف پر محمول ہے لیکن ہمارے بلاد کے عرف میں تحریم منکوحہ ہی مراد ہو گی اور اسی پر محمول کیا جائے گا۔ انتہیٰ

علامہ قاسم نے فرمایا: اس سلسلہ میں ہمارے شہر میں جو الفاظ رائج و مشہور ہیں وہ یہ ہیں :طلاق مجھ پر لازم ہے، حرام مجھ پر لازم ہے، مجھ پر طلاق ہے اور مجھ پر حرام ہے۔ اھ یوں ہی ان مشائخ بلخ نے فرمایا کہ ہمارے زمانہ میں مزارعت، معاملات اور وقف کے تعلق سے حضرات صاحبین کا قول ہی مختار و معتبر ہے کیوں کہ یہاں عموم بلویٰ اور ضرورت شرعیہ موجود ہیں، اور ان میں بہت سارے حضرات نے امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا، مثلاً شفعہ ساقط ہے جب مشتری سے ضرر کو ختم کرنے کے لیے ایک ماہ تک مالک بننے کا مطالبہ مؤخر کردے، اور روایت حسن پر فتویٰ دیا ہے کہ آزاد عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح خود سے غیر کفو میں کرلے تو فساد زمانہ کی وجہ سے درست نہیں ہے ، اور ان حضرات نے ضرورةً سڑک کی مٹی کے پاک ہونے کا حکم دیا ہے اور عقد وفا اور عقد استصناع کو بھی جائز قرار دیا۔ اسی طرح مشکیزہ میں موجودہ پانی کی مقدار کو بیان کیے بغیر اور حمام میں ٹھہرنے مدت اور پانی کی مقدار کو بیان کیے بغیر داخل ہونا، یہ سب عفو و درگزر میں شامل ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر وہ مسائل جن کے احکام لوگوں کی عادت و حالت کے بدل جانے سے بدل جاتے ہیں جن سے واقفیت حاصل کرنا ایک مجتہد کے لیے ضروری ہے اور یہ مسائل اس قدر زائد ہیں کہ ان کا انحصار ممکن نہیں ہے اور ر عنقریب ہم ان کے کچھ گوشوں پر روشنی ڈالیں گے۔

قرائن احوالِ عرفیہ کا احکام پر اثر اور کچھ مسائل

اسی سے قریب قریب بہت سے وہ مسائل ہیں جن میں فقہاے کرام نے قرائن احوال عرفیہ کی بنا پر فیصلہ کیا جیسا کہ پرنالہ اور پَن چکی میں اختلافی مسئلہ ہے۔ یوں ہی مندرجہ ذیل مسائل بھی ہیں:

- دیوار کی وجہ سے اس شخص کے لیے ملکیت کا فیصلہ کرنا جس نے چاروں جانب دیوار لگائی ہو پھر اس کے لیے جس نے لکڑی گاڑدی ہو کیوں کہ یہ تقدم قبضہ پر قرینہ ہے۔
- فقہاے کرام کا اس شخص کے لیے ملکیت کی شہادت دینا جس کے قبضہ میں کوئی چیز ہو اور اس میں تصرف کررہا ہو، اور زوجیت کی شہادت دینا ان دو مرد و عورت کے حق میں جو

میاں بیوی کی طرح ایک ساتھ رہ رہے ہوں۔

- گھریلو سامان کے بارے میں زوجین کا اختلاف ہونا توان دونوں میں سے ہر ایک کا قول اس چیز میں معتبر ہو گا جو اس کے مناسب ہو۔
- رِکاز کے بارے میں اور کفار کے ساتھ میدان جنگ میں مقتولین پر نماز پڑھنے کے بارے میں کفرو اسلام کی علامت کا فیصلہ کرنا۔
- جو امردوں سے محبت کرنے میں مشہور ہو اس کا اپنے تابعِ امرد پر کسی مال کا دعویٰ کرنا غیر مسموع ہے جیسا کہ مولیٰ ابوالسعود، تمر تاشی اور رملی نے فتویٰ دیا ہے۔
- علامات کے ظاہر ہونے کے وقت قتل وغیرہ سے تہمت زدہ شخص کو قید کرلینا، اور اس عورت سے دخول کا جائز ہونا جس کے ساتھ شب زفاف منائی ہے اگرچہ دو عادل شخصوں نے اس بات کی گواہی نہ دی ہو کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے۔
- بچوں اور غلاموں کے ہاتھوں سے ہدیہ قبول کرنا۔
- مہمان کا اس کھانے کو کھانا جسے میزبان نے اس کے سامنے رکھ دیا ہے۔
- راستے میں پڑی ہوئی چیز کو اٹھا لینا مثلاً خربوزہ اور انار کے چھلکے۔
- کھلے ہوئے برتنوں سے پانی پینا۔
- ان برتنوں سے وضو کا جائز نہ ہونا۔
- اس شخص کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہے جو اپنے پڑوسی یا اپنے کسی قریبی کے گھر کے بیچنے پر اطلاع کے بعد خاموش رہے اور اس شخص کا دعویٰ بھی قابل سماعت نہیں ہو گا جس نے صاحب قبضہ کو گھر میں تصرف کرتے ہوئے دیکھا جیسے مالکان تصرف کرتے ہیں مثلاً منہدم کرنا یا از سرِ نو تعمیر کرنا۔

انہیں میں (جن احکام میں قرائن احوال عرفیہ کی بنا پر فیصلہ کیا جاتا ہے) ایک مسئلہ یہ بھی ہے جو خزانۃ الاکمل کے حوالہ سے بحر الرائق کے باب التحالف کے اخیر میں مذکور ہے اور تنویر الابصار میں بھی ہے: ایک محتاج شخص کے پاس ایک غلام ہے جس کے پاس ایک تھیلی ہے اور اس

میں بیس ہزار درہم ہیں، اب ایک دوسرا امیر آدمی جو اپنی امیری میں مشہور ہے، اس تھیلی پر اپنا دعویٰ کیا تو، اب اسی امیر کے حق میں فیصلہ ہو گا۔

یوں ہی کسی کے گھر میں ایک جھاڑو لگانے والا ہے جس کی گردن پر ایک عمدہ قسم کی چادر ہے تو وہ چادر مالک ہی کی ہوگی۔ اسی طرح ایک کشتی میں دو آدمی ہیں جس میں آٹا ہے اور ان میں سے ایک آدمی آٹا بیچنے والا ہے جبکہ دوسرا کشتی ساز ہے تو آٹا پہلے آدمی کے لیے ہے جبکہ دوسرے کے لیے کشتی ہے۔ یونہی ایک آدمی کسی چیز کی فروختگی میں مشہور ہے وہ دوسرے آدمی کے گھر میں داخل ہوا اور اس کے پاس کچھ قابل فروخت سامان ہے، اب دونوں نے اس سامان پر اپنا اپنا دعویٰ کیا تو وہ سامان اسی آدمی کا ہو گا جو بیچنے میں مشہور ہے۔ انتہیٰ

یوں ہی ایک مسئلہ جو فتاویٰ کی کتابوں میں ہے: ایک آدمی دوسرے گھر میں داخل ہوا اور مالک نے اس کو یہ کہکر قتل کر دیا کہ یہ بہت شریر تھا اور مجھے قتل کرنے کے لیے آیا تھا، تو اب اس پر کوئی قصاص نہ ہو گا اگر داخل ہونے والا اپنی شرارت میں مشہور ہو۔ مگر بزازیہ میں ہے: اس مالک پر استحساناً دیت واجب ہے کیوں کہ دلالتِ حال نے تو قصاص میں شبہ پیدا کیا نہ کہ مال میں، لہذا دیت واجب ہے۔

اسی طرح ایک مسئلہ "شرح السیر الکبیر للسرخسی" میں ہے: اگر کسی مسلمان کے پاس شراب ملے اور وہ یہ کہے کہ میں نے اس کو سرکہ بنانے کا ارادہ کیا تھا یا یہ میرا نہیں ہے، تو اگر وہ دین دار ہے تو وہ متہم نہ ہو گا اور اس کو چھوڑ دیا جائے گا کیوں کہ ظاہر حال اسی کے موافق ہے اور ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے جب تک اس کے خلاف ظاہر نہ ہو۔ (انتہیٰ)

اور اس قسم کے بہت سے وہ مسائل جن میں فقہائے کرام نے عرف و قرائن کی بنیاد پر عمل کیا اور اس کو منطوقِ صریح کا درجہ عطا کیا اور صریحِ قولی کی جگہ شہادتِ حال پر اکتفا کیا اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد:

﴿اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِيْنَ﴾[1] بیشک اس میں نشانیاں ہیں فراست والوں کے

(۱) الحجر:۷۵۔

لئے ۔)اور ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ اَهْلِهَا ۚ اِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ﴾[1] اور عورت کے گھر والوں میں سے ایک گواہ نے گواہی دی اگر ان کا کُرتا آگے سے چرا ہے تو عورت سچی ہے اور انھوں نے غلط کہا) سے اسی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

علامہ محقق ابوالیسر محمد بن الغرس نے الفواکۃ البدریہ کی چھٹی فصل میں طریق القاضی الی الحکم کے تحت یہ بیان کیا: قضاو فیصلہ کا ایک طریقہ وہ قرائن ہیں جو طلب حکم پر واضح دلیل ہوا کرتی ہیں اس طور پر کہ اس کو یقینی اور حتمی شیٔ کے درجہ میں اتار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے فقہاے کرام نے فرمایا کہ اگر کوئی کسی کے گھر سے نکلا اور اس کے ہاتھ میں چھری ہے اور خون سے ملوث اور بہت تیز کانپ رہا ہے، اب اسی وقت چند افراد گھر کے اندر داخل ہوئے، تو اسی وقت ایک آدمی کو مذبوح پایا جو خون سے بالکل لت پت تھا اور اس خوف زدہ آدمی (جو باہر کھڑا تھا) کے علاوہ دوسرا کوئی اس وقت گھر میں نہیں تھا، تو اب ظاہر اور قرینہ پر عمل کرتے ہوئے اس شخص کو گرفتار کر لیا جائے گا کیوں کہ اس کے قاتل ہونے میں کسی کو بھی شک نہیں ہوگا، اور یہ کہنا بہت بعید ہے کہ مرنے والا نے خودکشی کی ہے یا اس علاوہ کسی دوسرے نے قتل کیا ہے پھر وہ شخص دیوار کو چھلانگ لگا کر بھاگ گیا ہے، کیوں کہ یہ احتمال بعید اور احتمال ناشی عن غیر دلیل ہے جو نامقبول ہے۔ انتہیٰ

ایک اشکال اور جواب

اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ زمانہ کے تغیر و تبدل سے عرف میں بھی تغیر آتا ہے تو اگر کوئی نیا عرف طاری ہو جائے تو ہمارے زمانہ کے مفتی کے لیے اس کے مطابق فتویٰ دینا جائز ہوگا؟ اور کتب مذہب میں موجودہ حکم منصوص علیہ کی مخالفت کرنا جائز ہوگا اور اب کسی حاکم و قاضی کے لیے قرائن پر عمل کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟

میں جواب دوں گا کہ اس رسالہ کی تالیف کا مقصد ہی اس مسئلہ کی وضاحت ہے تو جان لیجیے کہ متأخرین میں وہ علماے اعلام جنہوں نے مسائل سابقہ میں کتب مذہب کے اندر حکم

(۱) یوسف:۲۶۔

منصوص کی مخالفت کی، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ زمانہ اور عرف بدل چکا ہے اور ان کو یہ معلوم تھا کہ اگر صاحب مذہب ان کے زمانہ میں ہوتے تو ضرور وہ بھی وہی کہتے جو بعد کے علمانے کہا، اور اس سے حق اور ناحق کے درمیان فرق واضح ہو جائے گا اور کسی سرکش کا دعویٰ بھی ختم ہو جائے گا اور اس کا دعویٰ قابل سماعت نہ ہوگا، تاہم ایک مفتی اور قاضی کے لیے دقتِ نگاہ، فکر سلیم، احکام شرعیہ کی معرفت اور ان قیود و شرائط کی معرفت بھی ضروری ہے جن کا لحاظ کرنا ضروری ہے، کیوں کہ قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جامع نہیں ہے۔

نص کے مقابلہ میں قرائن غیر معتبر ہیں

کیا آپ کو معلوم نہیں کہ ایک مغربی آدمی نے مشرقی عورت سے شادی کی جب کہ دونوں کے بیچ چھ ماہ سے بھی زائد کا فاصلہ ہے، اب اس عورت کا ایک بچہ چھ مہینہ پر پیدا ہوا تو وہ بچہ اسی مغربی شخص کا ثابت ہوگا حدیث "الولد للفراش" کی وجہ سے، حالاں کہ دونوں کے یکجا ہونے کا امکان بہت بعید ہے مگر یہ بطریق کرامت و استخدام ممکن ہے کیوں کہ یہ امر واقعی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ یوں ہی اگر کسی عورت نے سیاہ لڑکا جنا اور ایک سیاہ آدمی نے اپنا دعویٰ کیا جو ہر لحاظ سے اس بچہ کے مشابہ تھا، تو بھی وہ بچہ اس عورت کے گورے شوہر کا ہی ہوگا جب تک لعان نہ کر لے، اور ابن زمعہ کی حدیث اس بارے میں مشہور ہے اور اس نص کے مقابلہ میں قرائن کا اعتبار نہیں ہوگا۔

یوں ہی کسی نے اپنی تحریر سے کچھ مال کا ایک چک لکھا جو زید کا اس کے ذمہ واجب تھا، پھر زید نے اس چیز کا دعویٰ کیا جو اس چک میں تھی مگر پھر مالک کا انکار کر دیا تو زید کا اس پر کچھ بھی واجب نہیں اگر چہ وہ آدمی یہ اقرار کرے کہ یہ میری تحریر ہے، جیسا کہ فقہا نے اس کو صراحتاً بیان فرمایا ہے کیوں کہ دلائلِ اثبات تین طرح کی ہیں: شہادت، اقرار اور قسم کھانے سے انکار، جبکہ تحریر ان میں سے ایک بھی نہیں ہے اور تحریر اگر چہ مدعی کی صداقت میں ظاہر ہے مگر ظاہر تو دفع کے لیے ہے اثبات کے لیے نہیں، کیوں کہ بسا اوقات چک کو مال لینے سے پہلے ہی لکھ دیا جاتا ہے۔

یوں ہی (نص کے مقابلہ میں قرائن کا عدم اعتبار) یہ بھی ہے کہ اگر دو گواہوں کی گواہی مل گئی تب بھی نص پر عمل ہوگا۔ البتہ جب قرینہ اس کے خلاف کو ثابت کرے اور قرینہ پر عمل کرنا ضروری ہو، تب شہادت معتبر ہوگی جب تک حسّ اس کی تکذیب نہ کرے مثلاً دو شاہد اس بات کی شہادت دیں کہ زید نے عمرو کو قتل کیا پھر عمرو زندہ واپس آیا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ فلاں مکان کا کرایہ مثلاً اتنا ہے اور جو بھی اس گھر کو دیکھتا ہے یہی کہتا ہے کہ کرایہ تو اس سے زائد ہونا چاہئے۔ کبھی کسی امر پر قرینہ موجود ہوتا ہے جب کہ وہاں غیر کا بھی احتمال قریب رہتا ہے مثلاً کسی کے دروازہ پر تراشے ہوئے پتھر میں "وقف کردہ" لکھا ہوا تھا تو صرف اتنے سے اس گھر کا وقف شدہ ہونا ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ فقہانے اس کی صراحت کی ہے۔ کیوں کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ جس نے یہ گھر بنایا ہے خود اسی نے لکھا ہو اور وقف کرنے کا ارادہ کیا ہو پھر اس ارادہ سے رجوع کر لیا ہو یا اس سے پہلے ہی مر گیا ہو یا اس نے وقف تو کیا تھا مگر کسی صاحب حق نے اپنا حق ظاہر کر دیا ہو اور اس میں اپنی ملک ثابت کر دی ہو یا اس گھر کو منہدم کر دیا ہو اور اس کو تبدیل کر دیا ہو یا ایک قاضی نے اس کے وقف شدہ ہونے کا فیصلہ نہ کیا ہو جب کہ دوسرے قاضی نے اس کے صحت بیع کا فیصلہ کیا ہو، ان کے علاوہ دیگر وہ ظاہری احتمالات ہیں جن سے یہ ثابت ہی نہیں ہوتا کہ یہ گھر محل تصرف سے خارج ہو گیا ہے جیسا کہ مدت دراز تک بحث و مباحثہ کیے بغیر مالکان تصرف کرتے ہیں۔ کیوں کہ علمانے صراحت فرمایا ہے کہ تصرفِ قدیم ملکیت کی قوی علامت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الخراج میں فرمایا ہے: کسی کے قبضہ و ملک سے کسی شئ کو باہر کرنے کا امام کو کوئی اختیار نہیں ہے البتہ حق ثابت کے ساتھ جو معروف ہو۔ انتہیٰ

یہی وجہ ہے کہ قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے لئے نظر سدید اور حسن توفیق و تائید کی ضرورت ہے اسی وجہ سے بعض فقہانے کہا ہے کہ حوادث کلیہ کے احکام میں سمجھ بوجھ، حقیقت امر اور عادات ناس پر فکر و نظر کی شدید ضرورت ہے جس سے وہ صادق و کاذب اور حق و باطل کے بیچ امتیاز کر سکے اور دونوں میں تطبیق دے سکے کہ صاحب حق کو اپنا حق دے اور واجب الحق کو واقع کا مخالف نہ بنائے۔ انتہیٰ

مفتی کے لیے زمانہ اور اہل زمانہ کی معرفت لازم ہے

اسی طرح جو مفتی عرف کی بنا پر فتویٰ دیتا ہے اس کے لیے زمانہ اور اہل زمانہ کے احوال کی معرفت لازم ہے اور اس بات کی معرفت بھی لازم ہے کہ یہ عرف خاص ہے اور یہ عام ہے، یہ مخالفِ نص ہے اور یہ نہیں ہے۔ نیز اس کے لیے کسی ماہر اور باکمال استاذ سے تحصیل علم کرنا ضروری ہے محض مسائل و دلائل کا حفظ ہی کافی نہیں ہے، کیوں کہ مجتہد کے لیے احوال ناس سے واقفیت ضروری ہے جیسا کہ ہم نے ماسبق میں بیان کیا ہے اور یہی حال مفتی کا بھی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ منیة المفتی کے اخیر میں یہ ہے: اگر کوئی آدمی ہمارے اصحاب کی تمام کتابوں کو یاد کرلے، تب بھی فتویٰ کے لیے کسی سے شرفِ تلمذ حاصل کرنا ضروری ہے تاکہ منزل مقصود کو پائے۔ کیوں کہ بہت سارے احکام احوالِ ناس کی بنا پر حل کیے جاتے ہیں جو شریعت کے معارض نہ ہوں۔ انتہیٰ

اسی کے قریب قریب وہ حکم بھی ہے جو اشباہ میں بزازیہ کے حوالہ سے ہے: مفتی اسی مصلحت کے مطابق فیصلہ کرے جو اس کے پاس واقع ہے، اور فتح القدیر کے "باب ما یوجب القضا و الکفارۃ" کے کتاب الصوم میں ہدایہ کی عبارت کے پاس ہے:

اگر کسی نے اپنے دانتوں کے بیچ پھنسے ہوئے گوشت کو کھالیا تو اس کا روزہ نہ ٹوٹا اور اگر زائد مقدار میں ہے تو ٹوٹ جائے گا اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔ انتہیٰ ملخصا

نو پیدا مسائل کے بارے میں مفتی کے لیے ایک گونا اجتہاد ضروری ہے

تحقیق یہ ہے کہ مفتی کے لئے حوادث کے بارے میں ایک گونا اجتہاد کا ہونا ضروری ہے

اور لوگوں کے احوال کی معرفت بھی لازم ہے اور یہ معلوم ہے کہ کفارہ کے لئے کمال جنایت واجب ہے، لہذا اصاحب معاملہ کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ایسا ہے کہ اس کی طبیعت ایسا کرنے سے کراہت محسوس کرتی ہے توامام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو لیا جائے گا، اور اگر ایسا کرنے سے اس پر کوئی اثر ہی نہیں ہوتا ہے توامام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو لیا جائے گا۔ انتہیٰ

اقول: اسی کے قریب وہ بات ہے جو اکابر ائمۂ احناف میں علامہ ابوالنصر محمد بن سلام اور بعض ائمۂ مالکیہ نے کہی ہے: بادشاہ اگر رمضان میں روزہ نہ رکھے تو وہ قضا کے طور پر دو ماہ روزہ رکھے کیوں کہ کفارہ کا مقصد ہی زجر و توبیخ ہے اور بادشاہ کے لیے ایک ماہ روزہ رکھنا اور ایک غلام آزاد کرنا بہت آسان ہے لہذا توبیخ حاصل ہی نہ ہوگی۔ (انتہیٰ)

اور تصحیحِ علامہ قاسم میں ہے:

اگر تم یہ کہو کہ کبھی علمائے کرام بغیر کسی ترجیح کے اقوال کو بیان کر دیتے ہیں اور تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں، تو میں کہوں گا کہ جیسے ان علمانے عمل کیا ہے ویسے ہی عمل کیا جائے گا یعنی عرف اور احوال ناس کے بدلنے کا اعتبار ہوگا، اور جو چیز لوگوں کے لیے آسان ہو اور جس پر تعامل کا ظہور ہوا ہو اور جس کی جہت قوی ہو اور جہاں فرق و امتیاز کرنے سے حقیقۃً وجود ہی نہ ہو اور نہ ظناً ہو۔ (اسی پر عمل کیا جائے گا) اور جو امتیاز نہ کر سکے ہو وہ اصحاب تمیز کی جانب رجوع کرے۔ انتہیٰ

قضا سے متعلق احکام میں کن کے قول پر عمل ہوگا؟

علمائے کرام نے فرمایا:

جو احکام و امور قضا سے متعلق ہوں ان میں قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ پر عمل ہوگا کیوں کہ ان کو حوادث کا تجربہ تھا اور لوگوں کے احوال سے واقف تھے، اور علامہ کُردری کی کتاب مناقب امام محمدؔ کے حوالہ سے بحرؔ میں ہے: امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ رنگ ریزوں کے پاس جایا کرتے اور ان کے آپسی معاملات کے بارے میں دریافت فرماتے کہ وہ لوگ کیسے عمل کرتے ہیں۔ انتہیٰ۔

اور کتاب الحاوی القدسیؔ کے اخیر میں ہے کہ جب حضرات صاحبین کا قول حضرت امام

اعظم کے قول کے موافق ہوگا تو اس سے عدول جائز نہیں ہے مگر جہاں ضرورت در پیش ہو، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حضرت امام اعظم بھی اس کو دیکھتے جو صاحبین نے دیکھا تو ضرور آپ بھی وہی فتویٰ دیتے جو انھوں نے دیا ہے۔ انتہیٰ

نماز تراویح میں ختم قرآن سے متعلق ایک مسئلہ

فقہانے صراحت کی ہے کہ تراویح کی نماز میں ختم قرآن پاک سنت ہے۔

در مختار میں ہے:

''لیکن الاختیار میں ہے کہ افضل یہ ہے کہ قرآن کی اتنی مقدار پڑھے جتنی سے لوگوں پر گراں نہ گذرے'' اور مصنف وغیرہ نے اس کو برقرار رکھا۔

علامہ زاہدی کی کتاب فضائل رمضان میں ہے:

ابو الفضل کِرمانی اور وبری نے فتویٰ دیا ہے جب نماز تراویح میں سورۂ فاتحہ اور ایک یا دو آیتیں پڑھ دے تو یہ مکروہ نہیں ہے اور جو مفتی اپنے زمانہ والوں کو نہ جانے وہ جاہل ہے۔ انتہیٰ

ثبوت رویت ہلال میں فقہائے کرام کی رائے

فقہائے کرام نے متون وغیرہ کتب ظاہر الروایہ میں صراحت کی ہے کہ ماہِ رمضان کا ثبوت ایک عادل شخص کی خبر سے ہوجائے گا اگر آسمان میں بادل ہو، ورنہ ایک بڑی جماعت کا ہونا ضروری ہے۔ کیوں کہ ایک یا دو آدمی کا رویت ہلال میں منفرد ہونا (جب کہ تمام اہل شہر بھی چاند دیکھنے کے لیے مطلع کی جانب متوجہ ہیں) ثبوت ہلال کے غلط ہونے میں ظاہر ہے۔ مگر جب آسمان میں بادل ہو تو قبول کرلیا جائے گا کیوں کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ باقی لوگ نہ دیکھ سکیں، اور اس صورت میں غلطی کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور امام اعظم رضی اللہ عنہ سے حضرت حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ہے:

ایک اور دو کی گواہی مطلقا مقبول ہوگی۔ بحر الرائق میں ہے: میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس

روایت کو راجح قرار دیا ہو، تاہم ہمارے زمانہ میں اس روایت پر عمل کرنا ہی مناسب ہے کیوں کہ لوگ چاند دیکھنے کے معاملہ میں سست ہوگیے ہیں لہذا یہاں ان فقہا کے قول کی نفی ہوگئی، جب کہ وہ بھی چاند دیکھنے کی جانب متوجہ ہوں۔ لہذا انفرادیت غلطی میں ظاہر نہیں ہے۔ انتہیٰ

ظاہر ہے کہ یہ بات بہت عمدہ ہے خصوصاً ہمارے زمانہ میں، کیوں کہ اگر رویت ہلال کے ثبوت کو بڑی جماعت پر موقوف کیا جائے تو پھر اس کا ثبوت دو یا تین روزے کے بعد ہی ہو پائے گا، کیوں کہ ان لوگوں کے اندر دینی معاملات میں سستی پیدا ہوگئی ہے، بلکہ ہم اس کو دیکھتے ہیں جو بارہا رویت ہلال کی شہادت دیتا ہے اس کو لوگوں کی جانب سے ضرر لاحق ہوتا ہے مثلاً اس کی شہادت میں طعن و تشنیع کرنا اور اس کی دیانت داری میں چہ می گوئیاں کرنا کیوں کہ یہ چیزیں ان کی خواہشات و دلچسپی کو روکنے کا سبب ہے اور جو اپنے زمانہ کے لوگوں کے احوال سے ناواقف ہو وہ جاہل ہے۔ اللہ ان کو ان کے زمانہ والوں کی جانب سے جزائے خیر عطا فرمائے۔

ظاہر الروایہ پر عمل کرنا اور عرف کو بالکلیہ ترک کردینا جائز نہیں

لہذا یہ ساری چیزیں اور اس کے بقیہ نظائر اس بات پر واضح دلیل ہیں کہ کسی مفتی کی شان نہیں کہ وہ محض کتب ظاہر الروایہ میں نقل شدہ احکام پر اعتماد کرے اور زمانہ و اہل زمانہ کی بالکل رعایت نہ کرے، ورنہ تو وہ مفتی بیش تر حقوق کو ضائع کردے گا، اور اس کا نقصان اس کے فائدہ سے کہیں بڑھ کر ہے کیوں کہ ہم ایک آدمی کو دیکھتے ہیں جو ایک حکم شرع دریافت کرنے آتا ہے اور اس سے اس کی مراد دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے، اب اگر ہم اس کو حکم شرع بتادیں تو ہم بھی اس ساتھ گناہ میں شریک ہوں گے، کیوں کہ اس نے ہماری وجہ سے اپنی مراد کو پایا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی اس بہن کے بارے میں دریافت کرنے آیا جو اس کی ماں کی پرورش میں ہے اور مدت پرورش پوری بھی ہوگئی ہے، اب وہ اس کی ماں سے اس کو لینا چاہتا ہے اور ہم کو معلوم ہے کہ اگر اس کو یہ لے گا تو وہ لڑکی اس کے پاس برباد ہوجائے گی، اور اس لڑکی کو لینے کا مقصد صرف اس کی ماں کو نقصان پہنچانا ہے یا اس کے مال پر قابض ہونا ہے یا پھر اس کی کسی دوسرے سے شادی کرنا

ہے اور اس کے بدلے میں اسی دوسرے آدمی کی بیٹی یا بہن سے خود اپنا نکاح کرنا ہے وغیر ذٰلک، تو اب مفتی پر لازم ہے کہ ایسی صورت میں جواب دینے میں حیلہ طلب کرے اور اس سے کہے کہ نقصان پہنچانا جائز نہیں ہے وغیرہ۔

روض النووی کے حوالہ سے بحر الرائق میں بہت سارے مسائل بیان کیے گئے ہیں اور یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ یہ مسائل ہمارے مذہب کے قواعد کے موافق ہیں۔ایک مسئلہ یہ ہے کہ صاحب بحر کا قول ہے: مفتی کو چاہیے کہ وہ تاویل کرنے کے لیے زجر میں سختی کرے، مثال کے طور پر جب کوئی اپنے غلام کو قتل کرنے کے بارے پوچھے اور اس کو اندیشہ ہو کہ وہ غلام کو قتل کر دے گا تو مفتی کے لیے یہ کہنا جائز ہے کہ اگر تم اس کو قتل کروگے تو میں تم کو قتل کروں گا ، حضور ﷺ کے اس ارشاد کی تاویل کرتے ہوئے: جو اپنے غلام کو قتل کرے ،ہم اس کو قتل کریں گے۔(الحدیث) اور یہ اسی وقت ہے جب اس کے اطلاق پر کوئی فساد مرتب نہ ہو۔انتہٰی

ایک اشکال اور جواب

اگر تم اعتراض کرو کہ جب مفتی پر عرف کا اتباع کرنا لازم ہے اگرچہ کتب ظاہر الروایہ میں موجودہ حکم، منصوص علیہ کے خلاف ہو، تو کیا اب عرف عام وخاص کے بیچ کوئی فرق رہے گا جیسا کہ قسم اول میں ہے یعنی جس میں عرف نصِ شرعی کا مخالف ہو؟

میں جواب دوں گا کہ یہاں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا مگر اس جہت سے کہ عرف عام سے حکم عام ثابت ہوگا اور عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ عرف کا حکم اہل عرف پر ثابت ہوگا خواہ وہ عام ہو یا خاص ہو، لہٰذا تمام شہروں میں عرف عام کا حکم تمام اہل بلاد پر ثابت ہوگا اور کسی ایک شہر میں عرف خاص کا حکم خاص اسی شہر کے باشندوں پر ثابت ہوگا۔یہی وجہ ہے کہ علامہ سید احمد حموی نے الاشباہ والنظائر پر اپنے حاشیہ میں بیان فرمایا جس کا خلاصہ یہ ہے :ماتن کا قول الحکم العام، الخ یعنی حکمِ عام عرفِ خاص سے ثابت نہ ہوگا۔اس سے یہی سمجھ میں آیا کہ حکم خاص کا ثبوت عرف خاص ہی سے ہوگا اور یہ بھی سمجھ میں آیا کہ جو مدارس درسِ حدیث کے

لیے وقف کیے گئے ہیں اور یہ معلوم ہی نہ ہو کہ واقف کا مقصد یہ تھا کہ اس میں مصطلحاتِ علم حدیث یا متن حدیث کی پڑھائی ہو، تو اب یہ کہا جائے گا کہ ہر شہر کی اصطلاح کو مانی جائے۔ انتہیٰ

یعنی کسی شہر میں کوئی مدرسہ وقف شدہ ہے جہاں کے باشندوں میں یہ مشہور ہے کہ محدث کا اطلاق مصطلحاتِ حدیث کے جاننے والے پر ہوتا ہے یعنی جو اس کے اصول کو جانتا ہو مثلاً نخبة الفکر ،مختصر ابن الصلاح اور الفیة العراقی (میں موجودہ اصول حدیث کا عالم ہو)۔ تو اب وقف سے یہی مراد ہوگا اور اگر وہاں کا عرف یہ ہو کہ محدث کا اطلاق متن حدیث مثلا صحیح البخاری اور صحیح مسلم کے عالم پر ہوتا ہے، تو یہی مراد ہوں گے ،اور ہم نے ماسبق میں مشائخ بلخ کے حوالہ سے بیان کر دیا ہے کہ انھوں نے فرمایا: ''کل حلال علیَّ حرام'' کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نیت کے بغیر اس لفظ سے طلاق نہیں پڑے گی ،کیوں کہ شہر بلخ کا عرف یہی ہے۔ لیکن ہمارے بلاد کے عرف میں اس لفظ سے بغیر نیت کے طلاق پڑ جائے گی۔ لہذا معلوم ہوا کہ بعض بلاد کا عرف معتبر ہے ،نیز عرف قدیم کے مقابلہ میں عرف جدید و حادث کا اعتبار ہے اور اس بارے میں یہ صریح ہے ،جیسا کہ اس سے پہلے معلوم ہوا۔

منزل، بیت اور دار کی خریداری میں ان کے لوازم کب داخل ہوں گے ؟

اور اس سے بھی صریح بات یہ ہے کہ فقہا نے متون وغیرہ میں ''باب الحقوق'' کے تحت فرمایا: مکان کا بالائی حصہ اس ''بیت'' کی خریداری میں داخل نہیں ہے جس کے بارے میں ''کلُ حقّ ھو له'' کہا گیا ہے ،جب کہ ''منزل'' کی خریداری میں ''کل حق ھو له'' کی قید کے ساتھ بالائی حصہ داخل ہوگا اگر اس کے موافق ہے ،ورنہ نہیں اور ''دار'' کی خریداری میں مطلقا داخل ہے خواہ کل حق ھو له کہے یا نہ کہے ،چناں چہ بحر الرائق میں ہے: ''کافی میں یہ مذکور ہے کہ یہ ساری تفصیلات عرف کوفہ پر مبنی ہیں ،مگر ہمارے عرف میں تینوں صورتوں میں

مکان کا بالائی حصہ بیع و شرا میں داخل ہے اور احکام کی بنا تو عرف پر ہے لہذا ہر خطہ میں اس کے عرف کا اعتبار ہوگا اور ہر زمانہ میں اس کے باشندوں کا عرف معتبر ہوگا"۔ انتہیٰ

اسی بحرالرائقؔ میں "فصل ما یدخل فی البیع" کے تحت یوں ہے: مکان سے علیٰحدہ سیڑھی ان کے عرف میں بیع کے تحت داخل نہیں ہے اور قاہرہ کے عرف میں اس کا داخل ہونا مطلقا مناسب ہے کیوں کہ وہاں کے مکانات طبقات (منزل بہ منزل) میں ہوا کرتے ہیں اور سیڑھی کے بغیر اس مکان سے انتفاع ممکن ہی نہیں ہے۔ انتہیٰ

اور اس کی اصل فتح القدیرؔ میں یہ ہے جو ہدایہؔ کے "قول فی دخول المفتاح" الخ سے ماخوذ ہے یعنی تالا کی بیع میں کنجی تبعاً داخل ہے کیوں کہ اس کے بغیر تالا سے انتفاع ممکن ہی نہیں ہے اور الاشباہ میں ہے: کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو جگر اور اوجھڑی کھانے سے حانث ہوجائے گا جیسا کہ کنزؔ میں ہے۔ حالاں کہ عرف میں اس کو گوشت نہیں کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے تو محیطؔ میں فرمایا ہے: وہ آدمی اہل کوفہ کی عادت و عرف کی بنا پر حانث ہوجائے گا مگر ہمارے عرف میں حانث نہیں ہوگا، کیوں کہ ہمارے یہاں اس کو گوشت شمار نہیں کرتے ہیں۔ انتہیٰ

یہ نہایت عمدہ بات ہے، یہیں سے معلوم ہوا کہ عجمی کا عرف یقینا معتبر ہے، اسی وجہ سے علامہ زیلعی نے کنزؔ کی عبارت "و الواقف علی السطح، الخ" کے بارے میں کہا ہے کہ جو چھت پر کھڑا ہے وہ گھر میں داخل ہے، اس سلسلہ میں قول مختار یہ ہے کہ وہ عجم میں حانث نہیں ہوگا کیوں کہ وہاں اس کو داخل نہیں کہا جاتا ہے۔ اشباہ کی عبارت پوری ہوئی۔

اسی الاشباہؔ میں منیۃ المفتیؔ کے حوالہ سے یہ ہے:

کسی نے اپنے غلام کو کسی بنکر (کپڑا بننے والے) کے پاس معینہ مدت تک بنائی کی تعلیم کے لیے دیا مگر کسی پر بھی اجرت کی شرط نہ رکھی، اب اس فن کی تعلیم مکمل ہوجانے کے بعد استاد نے آقا سے اجرت کا مطالبہ کیا اور آقا نے استاد سے مطالبہ کیا، تو ایسے وقت میں وہاں کے عرف کو دیکھا جائے گا کہ ان لوگوں کا اس بارے میں عرف و تعامل کیا ہے الخ۔

نیز اسی الاشباہؔ میں ہے:

اگر کوئی تاجر بازار میں کوئی چیز فروخت کرے اور مدتِ ثمن وحلول ثمن (ادائگی ثمن) کی کوئی بھی (نہ بائع نہ مشتری) صراحت نہ کرے اور ان کا آپس میں یہ عرف ہے کہ بائع ہر ہفتہ ایک معین مقدار وصول کر لیتے ہیں تو وہی مراد ہوگا اگر چہ انھوں نے کچھ نہ بیان کیا ہو کیوں کہ معروف مشروط کی طرح ہوتی ہے۔ انتہیٰ

اور بلا شبہ یہ بہت سارے بلاد میں متعارف نہیں ہے لہذا اس صورت میں خاص اسی بازار کا اعتبار ہوگا باوجودیکہ کتب مذہب میں ادائگی ثمن منصوص علیہ ہے جب تک اس کی میعاد کی شرط نہ رکھی گئی ہو۔ اس کی مثال وہی ہے جس کی تصریح اصحاب متون مثلاً کنز وغیرہ نے کی ہے یعنی کسی نے قسم کھائی کہ روٹی یا سر نہیں کھائے گا تو اس روٹی سے وہاں کی مشہور ومعروف روٹی مراد ہوگی اسی طرح سر سے وہ مراد ہوگا جو وہاں فروخت کیا جاتا ہے۔ اور شارحین نے یہ بیان کیا ہے کہ مفتی پر لازم ہے کہ وہ وہی فتویٰ دے جو وہاں متعارف ہے اور وہاں کے شہروں میں رائج ہے لہذا اسی میں قسم واقع ہوگی، اور کافی کے حوالہ سے بحر کے باب الربا میں یہ ہے:

"فتویٰ لوگوں کی عادت پر دیا جائے گا۔"

یہ سارے مباحث اور ان کی امثال عرف خاص کے معتبر ہونے میں واضح دلیل ہیں اگر چہ وہ عرف کتبِ مذہب میں حکم منصوص علیہ کے خلاف ہو جب تک کہ منصوص شرعی کے خلاف نہ ہو جیسا کہ میں نے ماسبق میں بیان کر دیا ہے اور مطلقاً عرف کے عدم اعتبار کا قول کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ ہر متکلم اپنا عرف ہی مراد لیتا ہے، اور جامع الفصولین میں ہے: لوگوں کے درمیان مطلق کلام متعارف کی جانب راجع ہوگا۔ انتہیٰ

اور فتاویٰ علامہ قاسم میں ہے: تحقیق یہ ہے کہ لفظ واقف، موصی، حالف، ناذر اور ہر عاقد کے کلام اور اس کی زبان وبیان کو اس کے عرف وعادت پر محمول کیا جائے گا جس زبان میں وہ بات کر رہا ہے خواہ وہ زبان، زبان عرب اور زبان شریعت کے موافق ہو یا نہ ہو۔ انتہیٰ

عرف خاص وعام کا اعتبار

اقول: ہماری بیان کردہ تقریر سے آپ کے سامنے ظاہر ہو گیا ہو گا کہ اشباہ کے حوالہ سے جو یہ گزرا "مذہب نے عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا ہے" تو اس سے مراد یہ ہے کہ جو نصِ شرعی کے معارض ہو، لہذا اس کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا اور نہ اس کی وجہ سے حدیث کو خاص کیا جائے گا، برخلاف عرف عام کے، جیسا کہ ہم نے اس کو ماسبق میں ذخیرہ کے حوالہ سے اس کے باب اول میں بیان کیا۔ لیکن جب عرف خاص، صاحب مذہب سے منقول نص مذہبی کے معارض ہو تو وہ معتبر ہے، جیسا کہ اصحابِ متون، شارحین اور اصحاب فتویٰ وغیرہم نے اسی راہ کو اپنایا ہے ان فروع کے بیان میں جنہیں ہم نے ذکر کیا ہے، اور عرف خاص، قدیم و جدید کو ایسے ہی شامل ہے جیسا کہ عرف عام انہیں شامل ہے۔ نیز ہماری بیان کردہ تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا ہو گا جو قنیہ میں مذکور ہے، جس کی جانب ہم نے گزشتہ شعر میں اشارہ کر دیا ہے یعنی مفتی و قاضی کے لئے جائز نہیں کہ وہ ظاہر الروایہ پر فیصلہ کرے اور عرف کو ترک کر دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تنبیہ: یاد رکھیں کہ عرف خاص وعام کا اعتبار اسی وقت ہو گا جب اہل زمانہ کے درمیان شائع و ذائع ہو، جسے سب لوگ جانتے و پہچانتے ہوں۔ اسی وجہ سے علامہ بیریؒ نے مستصفیٰ کے حوالہ سے شرح الاشباہ میں نقل کیا ہے جس کی تلخیص یہ ہے: تعامل عام (جو شائع اور مشہور ہو) اور عرف مشترک کے جانب شک و تردد کے ساتھ رجوع جائز نہیں ہے۔ انتہیٰ

پھر مستصفیٰ کے حوالہ سے یہ بھی منقول ہے جس کی تلخیص یہ ہے: وہ مقید کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ جب وہ مشترک ہو گا تو وہ متعارض ہو جائے گا۔ اھ تو ان کا قول التعامل العام، یہ "عام مطلق" یعنی تمام شہروں میں ہونے کو شامل ہو گا، اور "عام مقید" یعنی ایک شہر میں ہونے کو بھی شامل ہو گا، پس ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا عام نہ ہو گا جس پر احکام کی بنا ہو جب تک تمام اہل شہر کے درمیان وہ شائع و مشہور نہ ہو جائے۔ لیکن اگر وہ مشترک ہو تو تردد کی وجہ سے اس پر حکم کی بنیاد نہ ہو گی کیوں کہ متکلّم نے اسی معنی کا قصد کیا یا کسی اور معنی کا، لہذا تحقق شرکت کی وجہ

سے دونوں میں تعارض ہو گا اور کوئی ایک معنی راجح نہ ہو گا۔

اقول: مناسب یہ ہے کہ اسے اس چیز کے ساتھ مقید کیا جائے جس کے دو معانی میں سے ایک معنی دوسرے پر غالب آئے جیسا کہ ان مشائخ کا قول "العرف المشترك" اس کی جانب مشیر ہے کیوں کہ اشتراک تو دو معانی کے درمیان مساوات کو چاہتا ہے، یوں ہی ان کا قول "صار متعارضا" ہے کیوں کہ مرجوح، راجح کے معارض صرف مساوات کے وقت ہی ہوتا ہے مگر جب ایک زیادہ مشہور اور غالب ہو تو اس کا مشہور ہونا ہی اس کے مراد و معین ہونے پر قرینہ ہے ،اسی وجہ سے الاشباہ والنظائر میں فرمایا: عادت کا اعتبار شہرت اور غالب ہونے کی صورت میں ہے۔ اسی وجہ سے فقہا نے بیع کے بارے میں فرمایا کہ اگر دراہم و دنانیر کے عوض فروخت کیا اور دونوں ایسے شہر میں ہوں جہاں نقود مالیت اور رواج میں مختلف ہیں تو بیع نقد اغلب کی جانب راجع ہو گی۔ ہدایہ میں ہے: کیوں کہ وہی متعارف ہے لہذا اس سے مطلق مراد ہو گا۔ اھ تو یہ بات ہماری تقریر و بیان میں صریح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فصل

(کچھ متعلقہ فقہی مسائل کے بیان میں)

جہیز سے متعلق ایک مسئلہ کی تحقیق

یہ فصل ایسے چند اہم مسائل کے بیان میں ہے جن کی بنا عرف پر ہے: ان ہی میں سے ایک یہ ہے کہ ذخیرہ برہانیہ وغیرہ میں ہے: اگر کسی نے اپنی بیٹی کو جہیز میں کوئی سامان دیا پھر وہ لڑکی مر گئی اور باپ نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے یہ سامان بطور عاریت دیا تھا، ملک کے طور پر نہیں تو شوہر کا قول معتبر ہو گا کیوں کہ ظاہر تو تملیک ہے، اور علامہ سعدی سے روایت ہے: باپ کا قول معتبر ہو گا کیوں کہ قبضہ اسی کی جانب سے ہے ،اور الصدر الشہید میں اپنے واقعات "القول المختار

للفتوی“میں فرمایا ہے کہ شوہر کا قول اس وقت معتبر ہو گا جب عرف میں یہ رائج ہو کہ باپ اس قسم کا مال جہیز کے طور پر دیا کرتا ہے نہ کہ عاریت کے طور پر، جیسا کہ ہمارے علاقے میں یہی رائج ہے، اور اگر عرف عاریت اور جہیز میں مشترک ہو تو باپ کا قول معتبر ہو گا۔ انتہیٰ

تنویر الابصار میں کتاب العاریۃ کے تحت مصنف نے اسی راہ کو اختیار کیا ہے اور اسی طرح اشباہ میں بھی ہے نیز اس میں اس کی صراحت ہے کہ فتویٰ کے لیے مختار قول یہ ہے کہ یہ تفصیل موجود ہو، اور علامہ قاضی خان سے ایک چوتھا قول یہ منقول ہے: ”میرا رجحان یہ ہے کہ باپ اگر معزز اور مکرم افراد میں سے ہے تو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی اور اگر اوسط درجہ کا ہے تو قبول کی جائے گی“۔ اھ

اقول: ان میں تطبیق یوں ممکن ہے کہ قولِ اول استمرار عرف پر قائم ہے اس پر قرینہ ان کا قول ”لان الظاهر التمليك“ ہے یعنی عرف اور عادت مستمرہ میں ظاہر یہ ہے کہ وہ مال بطور ملک دیا جاتا ہے۔ مگر جب یہ صورت حال نہ ہو یعنی عادت مستمرہ نہ ہو تو تملیک ظاہر نہ ہو گی بلکہ اس وقت باپ کا قول معتبر ہو گا کیوں کہ وہ اسی کی جہت سے مانا گیا ہے اور اسی پر علامہ سعدی کے قول (باپ کا قول معتبر ہو گا) کو محمول کیا جائے گا، مگر جو صورت علامہ قاضی خان نے بیان کی ہے وہ در حقیقت مقام استمرار اور مقام اشتراک کا بیان ہے جو دونوں ”القول المختار للفتویٰ“ میں واقع ہیں کہ اس بات کا استمرار کہ اس نے اس مال کو بطور جہیز دیا نہ کہ عاریت کے طور پر، یہ اسی صورت میں ہو گا جب باپ اشرف اور معزز افراد میں سے ہو اور جہاں عدم استمرار کی بات ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ باپ اوسط درجہ کا ہے۔ لیکن کبھی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اوسط درجہ کے لوگوں میں اس مال کو بطور عاریت دینا شاذ و نادر ہے اور اعتبار کثرت کا ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے لہذا ان کا ”وان كان مشتركا فالقول للاب“ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جب بطور مساوات اشتراک ہو۔ لیکن جب ان دونوں میں سے ایک راجح ہو جائے جیسا کہ ہمارے زمانہ میں اکثر لوگ اس طرح دینے کو تملیک ہی سمجھتے ہیں، تو ظاہر تر قول یہ ہے کہ شوہر کا قول معتبر ہو گا کیوں کہ شائع و غالب ہی ظاہر ہوتی ہے، اور ظاہر دفع تملیک کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا اس سے باپ کے عاریت

کا دعویٰ کرنا از خود ختم ہو جائے گا۔ مگر یہاں ایک چیز رہ جاتی ہے کہ فقہائے کرام کا ظاہر کلام یہ ہے کہ شوہر کا قول معتبر ہوگا اگرچہ دعویٔ تملیک کی صراحت کر دے باوجودیکہ اس کی صراحت تو باپ کی ملکیت کا اقرار ہے اور باپ کا بیٹی کی جانب دعویٔ انتقال کرنے کا بھی اقرار ہے اور اقرار کے ساتھ ظاہر کا کوئی اعتبار نہیں۔

اس کی دلیل وہ ہے جو بدائع الصنائع کے حوالہ سے بحؔر میں گھر کے سامان کے تعلق سے زوجین کا اختلافی مسئلہ ہے جس میں یہ ہے کہ ہر ایک کا قول اسی صورت میں معتبر ہوگا جو اس کے مناسب ہو کیوں کہ ظاہر حال اس کے شاہد ہے جس کا عورت اقرار نہیں کر رہی ہے یعنی یہ سامان شوہر کا خریدا ہوا ہے، اب اگر وہ اقرار کر رہی ہے تو اس کی بات ساقط ہو جائے گی کیوں کہ اب اس نے شوہر کی ملک کا اقرار کر لیا ہے، پھر اپنی جانب اس کے انتقال کا دعویٰ کیا ہے تو بینہ کے بغیر ثبوت انتقال نہیں ہوگا۔ اھ پھر آگے فرمایا کہ اسی طرح جب عورت نے دعویٰ کیا کہ اس نے شوہر سے خریدا ہے جیسا کہ خانیؔہ میں ہے اور ظاہر ہے کہ اگر اس کی خریداری پر بینہ پیش کر دی جائے تو یہ اس عورت کے اپنے شوہر سے خریدنے پر اقرار کی طرح ہو جائے گا، لہذا اس کی جانب انتقال پر کوئی بینہ لازم ہے، خواہ یہ انتقال ہبہ کے طور پر ہو یا کسی اور طریقہ پر ہو، اور اس کا خریدنے اور رضامند ہونے کی وجہ سے فائدہ اٹھانا اس بات پر دلیل نہ ہوگا کہ یہ اس عورت کی ملک ہے جیسا کہ عورتیں اور عوام یہی سمجھتی ہیں اور میں نے بارہا اس کا فتویٰ دیا ہے۔ اھ

اقول: کبھی دو مسئلوں کے بیچ فرق بیان کرنے کے لیے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ باپ کے دیے ہوئے جہیز پر ملکیت میں دائمی عرف ہونا دعویٔ تملیک کی تصدیق کرتا ہے لہذا مستلزم دعویٰ یعنی اقرار معتبر نہ ہوگا، مگر سامان والے مسئلہ کے بارے میں عرف مستمر یہی ہے کہ وہ عورت کی ملک ہے جو اس کے مناسب ہو اور وہ ملک کا دعویٰ نہیں کر رہی ہے حتیٰ کہ عرف ہی اس کا مصدق بن جائے بلکہ وہ اس تملیک کا دعویٰ کر رہی ہے جس کی تصدیق عرف نہیں کر رہا ہے تو اب جسے اس کا دعویٰ مستلزم ہوگا وہ معتبر ہوگا۔

اس کی نظیر وہ ہے جو فقہا نے فرمایا: اگر کسی نے اپنی بیوی کے پاس کچھ بھیجا اور یہ دعویٰ کیا کہ

وہ مہر میں سے ہے اور عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ تو ہدیہ کا ہے تو شوہر کا قول معتبر ہو گا جس صورت میں وہ چیز کھانے کے لیے تیار نہیں رکھی جاتی ہے، ورنہ تو عورت کا قول معتبر ہو گا مثلا روٹی اور بھنا ہوا گوشت، کیوں کہ ظاہر اس کی تکذیب کر رہا ہے۔ یوں ہی اگر عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ سامان مہر کا ہے اور شوہر کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ تو ودیعت ہے، تو اگر وہ مہر کی جنس سے ہے تو اس کی بات معتبر ہوگی ورنہ شوہر کی بات معتبر ہوگی، کیوں کہ ظاہر اسی کا شاہد ہے۔ لہذا فقہا نے دونوں مسئلوں میں ظاہر پر فیصلہ کیا، البتہ دوسرا مسئلہ ہمارے موقف کے زیادہ مشابہ ہے کیوں کہ پہلے مسئلہ میں تو دونوں تملیک پر متفق ہیں مگر صفت میں مختلف ہیں، جب کہ دوسرے مسئلہ میں عورت نے تملیک کا دعویٰ کیا اور شوہر نے اس کا انکار کیا تو علماے کرام نے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے عورت کے قول کو معتبر کہا جیسا کہ جہیز والے مسئلہ میں ہے۔ (واللہ اعلم) اس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت نے اگر کسی بھیجی ہوئی چیز پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ تو وہ کپڑا ہے جو شوہر کے ذمہ لازم ہے اور حال یہ ہے کہ یہ اسی جنس سے ہے تو اس کی بات مانی جائے گی جیسا کہ مہر والی صورت میں ہے۔

اسی وجہ سے صاحب بحر کے قول "ولا یکون استمتاعها بمشریه، الخ" کو گھریلو سامان سے مقید کرنا ہی مناسب ہے مثلا فرش، چٹائی اور برتن، برخلاف ان جسمانی کپڑوں کے جنھیں اس نے عورت کو پہنایا ہے تو اب شوہر کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اس سے لے لے جیسا کہ فقہا نے یہ فرمایا کہ اگر اپنے بڑے بیٹے کے لیے یا شاگرد کے لیے چند کپڑے خریدا اور ان کے حوالہ کر دیا تو اب اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ ان کپڑوں کو لے لے یعنی ان سے لیکر دوسرے کو دینا جائز نہیں ہے۔ یوں ہی چھوٹے بچے کا حکم ہے اگر چہ ابھی اس کو سپرد نہ کیا ہو۔

ان ہی چند اہم مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے جو ما قبل میں گزرا یعنی بیت، منزل اور دار کی بیع میں بالائی حصہ کا داخل ہونا، اگر چہ اس کے حقوق و مرافق کا ذکر نہ کرے، عرف حادث و جدید پر عمل کرتے ہوئے جیسا کہ کافی کے حوالہ سے گزرا، اور جو تفصیل متون وغیرہ میں ہے وہ عرف کوفہ پر مبنی ہے۔

اقول: یہی وجہ ہے کہ متون میں یہ بھی مذکور ہے: شرب (گھاٹ) بغیر صراحت کے بیع

کے تحت داخل نہیں ہے یا حقوق کا ذکر کیے بغیر بیع کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ سب عرف پر مبنی ہے اور بلاشبہ یہ ساری چیزیں ہمارے شامی علاقوں میں بیع کے تحت داخل ہے کیوں کہ وہ گھر جس کا کوئی شِرب ہو جہاں پانی بہ کر آتا ہے تو اس صورت میں اس کی قیمت بہت زیادہ ہو جاتی ہے اور میں نے اس کو بحر کے حاشیہ میں بیان کر دیا ہے۔ پھر اس محل کے قریب میرا یہ لکھنا گویا یہ مسئلہ واقعۃ الفتویٰ ہو گیا چنانچہ کسی نے بڑا مکان دمشق کے خطۂ ”صالحیت“میں فروخت کیا جو وافر پانی پر مشتمل تھا جہاں امرا اور بڑے بڑے تاجر موسم گرما اور موسم بہار میں تفریح کے غرض سے آتے ہیں۔ اب بائع نے پانی کو گھر سے الگ کرنا چاہا تاکہ مشتری کے ساتھ یہ بیع فسخ ہو جائے کیوں کہ دار بغیر پانی کے بسا اوقات نصف ثمن کے مساوی ہوتا ہے اور اس کی تعلیل فقہا نے یہ ذکر کی کہ ”کل حق ھو لہ“کا ذکر نہ کرنے کی وجہ سے داخل نہ ہوا۔ تو میں جواب دوں گا کہ عرف کی وجہ سے اس کو ایسا کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ پھر میں نے الذخیرۃ البرہانیۃ کی پانچویں فصل کی جانب رجوع کیا جس میں یہ ہے کہ کل حق ہو لہ کا ذکر کیے بغیر بھی بیع کے تحت داخل ہو گی اور جو داخل نہ ہو تو اس کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ مسئلہ الشرب، الطریق والبستان کے ذکر کے بعد جو صاحب کتاب نے فرمایا: اصل یہ ہے کہ جو عمارت گھر میں ہے یا عمارت سے متّصل ہے وہ بغیر ذکر کیے تبعا داخل ہو گا اور جو ایسا نہ ہو وہ داخل نہ ہو گا، مگر جس میں لوگوں کے درمیان عرف رائج ہو کہ بائع اس کو مشتری سے نہیں روکے گا تو اس وقت داخل ہو گا اگر چہ وہ وقت بیع مذکور نہ ہو اور کنجی تو استحسانا داخل ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے، کیوں کہ وہ عمارت سے متّصل نہیں ہے، اور ہم نے جو دخول کی بات کی ہے وہ عرف کی بنا پر کی ہے اور تالا و کنجی داخل نہ ہوں گے، اور سیڑھی اگر عمارت سے متّصل ہے تو داخل ہے، ورنہ خارج ہے، یوں ہی تخت کا معاملہ ہے۔ اھ ملخصا

لہٰذا ان کے قول ”فقلنا بالدخول بحکم العرف“ سے یہ معلوم ہوا کہ فقہا نے جو اس کے عدم دخول کی صراحت کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دخول میں عرف متعارف نہیں ہے جس کی وجہ سے ان لوگوں نے عدم دخول کا قول کیا ہے اور کنجی میں ان کے یہاں دخول پر عرف متعارف ہے جس کی وجہ سے دخول کا قول کیا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شرب (گھاٹ) اور طریق (راستہ) کے عدم دخول کے ذکر کے بعد یہ فرمایا: والاصل الخ یعنی اس اصل سے یہ بیان کیا

گیا ہے کہ جس کے عدم دخول پر قیاس وارد ہے وہ تو عرف متعارف کے نہ ہونے کی وجہ سے داخل نہیں ہے پھر جب دخول پر عرف متعارف ہو تو داخل ہو گا کیوں کہ عرف قیاس کے معارض ہے اسی وجہ سے کنجی بیع کے تحت داخل ہے تو جب شرب کے دخول پر عرف متعارف ہو جائے جیسا کہ ہمارے زمانہ میں ہے تو داخل ہو جائے گا۔ اور اس پر بھی دلیل ہے کہ فقہا نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جو زینہ متّصل نہیں ہے وہ عرف کے نہ ہونے کی وجہ سے بیع میں دار کے تحت داخل نہیں ہے۔ اھ فتامل

فتح القدیر اور بحر میں یہ صراحت ہے کہ زینہ صرف قاہرہ میں بیت کی بیع میں داخل ہو گی کیوں کہ ان کے گھر کئی منزل میں ہوا کرتے ہیں جہاں سیڑھی کے بغیر ان گھروں سے انتفاع ممکن ہی نہیں جیسا کہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں۔ پس جب وہ سیڑھی داخل ہو گئی جس کے عدم دخول پر فقہا نے اہل قاہرہ کے عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے نص فرمائی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ بیت سے انتفاع سیڑھی کے بغیر ممکن نہ تھا حالاں کہ مشتری کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ خاص سیڑھی کی الگ قیمت ادا کرے، پھر آپ کا اس شرب کے بارے میں کیا خیال ہے جس کی جگہ مشتری دوسرا شرب جاری کرنا چاہتا ہے تو گھر کی مقدار قیمت سے خرچ کرنے کی ضرورت پیش آئے گی یا اس سے بھی زائد کی باوجودیکہ ہمارے علاقوں کے باشندے اپنے اپنے گھر میں پانی کے جاری ہونے پر مانوس ہو چکے ہیں جس کی وجہ سے ان کا پانی کے بغیر گھروں سے انتفاع ممکن نہیں ہے اور جس گھر کے ساتھ پانی نہ ہو وہاں اکثر کوئی نہیں رہتا ہے سوائے اس کے جو پانی والے گھر کے خریدنے سے عاجز ہے بالخصوص جب گھر تفریح کے لیے تیار کیا گیا ہو مثلاً وہ گھر جس کا بیان ماسبق میں گزرا، کیوں کہ ان گھروں میں رہائش کا بڑا مقصد ان کا وافر پانی سے لطف اندوز ہونا ہے اسی وجہ سے ان گھروں کو بہترین مقامات میں بنائے جاتے ہیں مثلاً صالحیت دمشق میں جو وافر پانی اور کثیر ہوا فراہم کرتا ہے لہذا ان گھروں کے تابع ہو کر پانی کے داخل ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ واللہ اعلم

فعل مضارع کے ذریعہ عربی زبان میں قسم کھانے کی تحقیق

ان ہی اہم مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ فقہا نے فرمایا: فعل مضارع مثبت کے ذریعہ عربی زبان میں قسم کھانا صرف حرف تاکید یعنی لام اور نون تاکید کے ذریعہ ہی درست ہوگا جیسا کہ اس نے واللہ لافعلن کذا کہا حتیٰ کہ اگر وہ واللہ افعل کذا کہے تو یمین نفی پر ہوگی اور لائے نفی کو مقدر مانا جائے گا جیسا کہ "تاللہ تفتؤ تذکر یوسف" میں ہے تو گویا اس نے واللہ لا افعل کذا کہا کیوں کہ اثبات میں حرف تاکید کو حذف کرنا جائز نہیں جب کہ حرف نفی کو حذف کرنا جائز ہے۔ شیخ الاسلام علامہ علی مقدسی نے نظم الکنز کی شرح میں بیان فرمایا: پس اسی وجہ سے اکثر جو عوام سے واقع ہو جاتی ہے وہ یمین و قسم نہیں ہے کیوں کہ لام و نون تاکید نہیں ہے لہذا اس صورت میں ان پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ اھ

یعنی جب ان لوگوں نے اس چیز کو ترک کر دیا تو اثبات کی صورت میں کوئی کفارہ نہیں ہے کیوں کہ یہ یمین نہیں ہے پھر آگے فرمایا: لیکن مناسب ہے کہ کہ ان پر کفارہ لازم ہو کیوں کہ اس کے ذریعہ قسم کھانا متعارف ہے اور اس کی تائید وہ روایت بھی کر رہی ہے جس کو ہم نے ظہیریہ کے حوالہ سے نقل کیا کہ اسم جلالت کو ساکن کر دیا جائے یا یا رفع یا نصب دے دیا جائے تو بھی یہ یمین ہو گا باوجودیکہ عرب نے بغیر جر کے اس کا اطلاق نہیں کیا ہے۔ اھ۔

علامہ شیخ ابراہیم حلبی نے در مختار پر اپنے حاشیہ میں ذکر کیا: اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ وہ منقول فی المذہب کے مصادم ہو تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ منقول فی المذہب تو آغاز اسلام کے عرف پر قائم ہے لغت و زبان کے متغیّر ہونے سے پہلے، مگر اب وہ مثبت قسم میں بالکل ہی لام و نون کو نہیں لاتے ہیں اور اثبات و نفی کے بیچ وجود لا اور عدم لا کے ذریعہ تفریق کرتے ہیں۔ اور اس پر ان کے اصطلاحات گھوڑے کی زبان کی اصطلاح کی مانند ہے اور اسی طرح قسم میں بھی ہے اس آدمی کے لیے جو تدبر کرے۔ اھ

قلت: اسی طرح وہ مسئلہ جس کو بحر میں باب التعلیق کے اندر بیان کیا گیا ہے کہ جواب

شرط کا فائے سے متّصل ہونا ضروری ہے جب جواب شرط جملہ اسمیہ یا فعلیہ ہو خواہ یہ فعل طلبی ہو یا جامد ہو یا 'ما' سے مقترن ہو، یا 'قد' سے متّصل ہو یا 'لن' سے ہو یا قسم یا رُبَّ سے مقترن ہو لہذا ان مقامات میں فائے کے ساتھ ہی تعلیق کا تحقق ہوگا البتہ جواب قسم مقدم ہو تو اس کے بغیر بھی تعلیق کا تحقق ہو سکتا ہے اس بنا پر کہ کوفیوں کے نزدیک اول ہی جواب شرط ہے یا دلیل جواب ہے جیسا کہ یہی بصریوں کا مذہب ہے تو اگر مقام جواب میں حرف فا کو نہ لائے تو یہ تعلیق نہیں تنجیز ہوگا مثلا "ان دخلتِ الدار انت طالق" کہا تو اس میں اگر تعلیق کی نیت کی ہے تو دیانۃً تصدیق کی جائے گی، یوں ہی اگر اس نے تقدیم کی نیت کی ہو۔ حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ یہ تعلیق ہوگی اس کے کلام کو ایک اہم فائدہ پر محمول کرتے ہوئے لہذا اہل کوفہ کے قول پر بنا کرتے ہوئے فا کو مقدم مانا جائے گا کیوں کہ فا کو بالاختیار حذف کرنا جائز ہے جب کہ اس کو اہل بصرہ نے ممنوع کہا اور اس پر مذہب کی تفریع ہے، اور اہل بصرہ پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "وَ اِنْ اَطَعْتُمُوْهُمْ اِنَّكُمْ لَمُشْرِكُوْنَ ﴿۱۲۱﴾"(۱) اور اگر تم ان کا کہنا مانو تو تم اس وقت مشرک ہو۔ (کنز الایمان) کے ذریعہ اعتراض کیا اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں قسم مقدر ہے۔ انتہی ملخصا۔

اور عالم و جاہل میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، اور مناسب ہے جیسا کہ گذرا کہ عرف ہی کا اعتبار ہوگا کیوں کہ عوام اثبات فا اور حذف فا میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں حالاں کہ ان کا مقصد تعلیق ہوا کرتا ہے تو زیادہ مناسب یہ ہے قضاءً اور دیانۃً اسے تعلیق ہی مانا جائے جیسا کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔

بحر الرائق میں باب الکنایات کے شروع میں ہے کہ "اعتدّی، استبرئ رحمك اور انت واحدۃٌ" سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور آگے فرمایا کہ "و اطلق فی واحدۃ". تو اس قول نے اس بات کا افادہ کیا کہ اس کے اعراب کا اعتبار نہیں اور یہی عام فقہائے کرام کا قول ہے اور یہی صحیح ہے کیوں کہ عوام وجوہ اعراب میں کوئی امتیاز نہیں کرتے ہیں اور خواص (علمائے کرام) اپنی گفتگو کے دوران عرف کی وجہ سے اعراب کا التزام نہیں کرتے ہیں بلکہ یہ ان کا تفنن ہے اور عرف

(۱) الانعام: ۱۲۱

ان کی زبان ولغت ہے، اور ہم نے المنار پر اپنی شرح میں یہ بیان کر دیا ہے کہ فقہا نے اس مقام پر اعراب کا اعتبار نہیں کیا ہے جب کہ باب اقرار میں اس کا اعتبار کیا ہے مثلاً اگر اس نے درھمٌ غیرُ دانق (ایک درہم سوائے چھٹا حصہ کے) کو رفع و نصب کے ساتھ کہا، تو اس وقت وہ فرق کے محتاج ہیں۔ اھ اور در مختار کے کتاب الاقرار میں یہ ہے کہ کسی نے "الیس لی علیك الفٌ" کہا تو دوسرے نے جواب میں "بلیٰ" کہا تو یہ اقرار ہے اور اگر "نعم" کہا تو یہ اقرار نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اقرار ہے، کیوں کہ اقرار کو عرف پر محمول کیا جائے گا نہ کہ دقائق عربی پر محمول کیا جائے گا اسی طرح جوہرہ میں ہے۔ اھ اور کتاب السرقہ میں ہے کہ اگر کسی نے "انا سارقُ ھذا الثوبِ" کو اضافت کے ساتھ کہا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیوں کہ یہ چوری کا اقرار ہے اور اگر سارق کو تنوین اور الثوب کو نصب کے ساتھ "انا سارقٌ ھذا الثوبَ" کہا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیوں کہ یہ چوری کا وعدہ ہے، چوری کا اقرار نہیں ہے اسی طرح درر میں ہے۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ جب اضافت کے ساتھ "ھذا قاتلُ زید" کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ زید کا قاتل ہے مگر جب "ھذا قاتلٌ زیدا" کو بغیر اضافت کے اور زیدا کو نصب کے ساتھ کہا تو معنی یہ ہو گا کہ یہ زید کو قتل کرے گا کیوں کہ مضارع میں حال و استقبال دونوں کا احتمال رہتا ہے لہذا شک کی بنا پر اضافت والی صورت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور نہ اس کے قاتل ہونے پر یقین کیا جائے گا۔ میں نے شرح الوہبانیہ میں کہا کہ عالم وجاہل کے بیچ فرق کرنا مناسب ہے کیوں کہ عوام تفریق نہیں کرتے ہیں۔ در مختار کی عبارت پوری ہوئی۔

تلویح میں ہے: لفظ نعم مذکورہ کلام موجب یا کلام منفی کی اثبات کے لیے ہے خواہ استفہاما ہو یا خبرا ہو، اور لفظ بلیٰ النفی سابق کی ایجاب کے لیے ہے خواہ استفہاما ہو یا خبرا ہو، آگے فرمایا: اسی وجہ سے "کان لی علیك کذا" (تیرے ذمہ میرا اتنا مال واجب ہے) کے جواب میں بلیٰ کہنا درست نہیں ہے اسی طرح "الیس لی علیك کذا" کے جواب میں نعم کہنا اقرار نہ ہو گا مگر چوں کہ احکام شرع میں عرف ہی معتبر ہے حتیٰ کہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ رکھا جائے گا اور ایجاب یا نفی استفہاما یا خبرا کے جواب میں اقرار ہو گا۔ اھ

یہ تقریر ہماری گزشتہ گفتگو کی تائید کرتی ہے اور علامہ قاسم کے حوالہ سے ہم نے ماسبق میں بیان کر دیا ہے کہ لفظ واقف، حالف اور ہر عاقد کی زبان کو اس کی عادت پر محمول کیا جائے گا، اس کی زبان خواہ زبان عرب کے موافق ہو یا نہ ہو اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عربی زبان کے مختلف ہو نے کے باوجود کلام عربی کی وضع تفاہم و تخاطب کے لیے ہوئی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ہر متکلّم کا مقصود اس کی زبان کا مدلول ہوا کرتا ہے لہذا اس کے کلام کو اسی پر محمول کیا جائے گا اگرچہ اس کے ارادہ کے لحاظ سے حاکم و قاضی کی زبان کی مخالفت ہو۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اہل کوفہ اگر حرف فا کو حذف کر دیں تب بھی اس سے تعلیق شرط درست ہے اور بصری قاضی کے لیے اس کی وجہ سے تنجیز کا فیصلہ کرنا مناسب نہیں ہے، اب ہمارے زمانہ والوں کو اہل کوفہ فرض کر لیا جائے بلکہ ان کے کلام کو ان کی مراد پر محمول کیا جائے اگرچہ علمائے نحو کے مذہب کی مخالفت ہو۔ اسی وجہ سے تو علمائے متاخرین نے فتویٰ دیا کہ ”علی الطلاق لا فعل کذا“ صیغۂ تعلیق ہے حالاں کہ اس میں کوئی بھی حرف تعلیق نہیں ہے کیوں کہ بلاشبہ اس زمانہ میں غلطی سے پُر زبان کی حیثیت دوسری ہوگئی ہے اور لوگوں کا مقصود اس کے علاوہ نہیں ہوتا ہے تو ان کے کلام کو دوسری زبان پر محمول کرنا غیر معنی کی جانب پھیرنا ہوگا اور الفاظ لغویہ اور قواعد عربیہ کی رعایت تو صرف قرآن و حدیث میں واجب ہے مگر فقہا نے چوں کہ احکام کی بنا قواعد عربیہ پر رکھی ہے جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ انہیں معلوم ہیں، اس وجہ سے نہیں کہ قواعد عربیہ ہی مقصود بالذات ہیں بلکہ ان کی رعایت سے عدول کرنا جائز نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ ان کا کلام کسی عربی النسل شخص کے ساتھ ہوگا اور اس کے ساتھ ہوگا جو بھی عربی زبان کا التزام کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس کی دلیل آنے والے مسئلہ کی تقریر میں آرہی ہے۔

لفظ تجویز سے انعقاد نکاح میں ائمہ کا اختلاف

ان ہی اہم مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ علمائے متأخرین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ تجویز (حرف جیم کو زا پر مقدم کرنے) سے نکاح منعقد ہوگا یا نہیں۔ صاحب ”تنویر

الابصار" علامہ غزی نے عدم انعقاد کا قول کیا اور آپ کا اس سلسلہ میں ایک مستقل رسالہ ہے جس کا حاصل استدلال (جو علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمہ کی کتاب تلویح میں ہے) یہ ہے کہ یہ لفظ جب مقصد صحیح سے صادر نہ ہو بلکہ تحریف و تصحیف سے صادر ہو تو وہ لفظ نہ حقیقت ہے نہ مجاز ہے بلکہ غلط و لغو ہے کیوں کہ علاقہ نہیں ہے لہذا اس کا بالکل ہی اعتبار نہ ہوگا۔ اھ

عمدۃ المتأخرین علامہ علاؤالدین حصکفی نے در مختار میں اس کو نقل کرنے کے بعد فرمایا: یہ ہمیں تسلیم ہے کہ اگر کوئی قوم اس غلطی کی ادائیگی پر اتفاق کرلے اور یہ بالقصد صادر ہو تو یہ وضع جدید ہوگی اور یہ درست ہے جیسا کہ مرحوم ابوالسعود نے فتویٰ دیا۔ اھ

اقول: علامہ شیخ خیر الدین رملی نے بھی اپنے فتاویٰ میں یہ ذکر کیا ہے اور علامہ غزی کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یقیناً ناتجربہ کار جاہلوں سے صادر ہونے والا کلام کالعدم ہے، وہ نہ حقیقت ہے نہ مجاز ہے اور نہ استعارہ کی اس نفی کو مراد لے سکتے ہیں جو اس میں عدم علاقہ پر مرتب ہو کیوں کہ لفظ تجویز کا اصلی معنیٰ ہے "جائز کرنا آراستہ کرنا اور اس کو گزارنے والا بنانا" کیوں کہ عامی شخص اس کو بالکل نہیں جانتا ہے اور جہاں تصحیف یا غلطی کی بات ہے تو اس سلسلہ میں علامہ غزی کا پورا بیان مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لائق نہیں ہے، اور جہاں اقرار کیا ہے کہ یہ تصحیف ہے تو وہاں نفی علاقہ کیسے متوجہ ہو سکتا ہے، اور علامہ تفتازانی نے جو بیان کیا اس سے استدلال کرنا گویا عدم صحت استعمال کو ثابت کرنا ہے اور اس کا کوئی منکر نہیں ہے بلکہ سب نے تسلیم کیا ہے کہ وہ تصحیف ہے یعنی ایک حرف کو دوسرے کی جگہ رکھنا ہے لہذا صورت مسئلہ تک دلیل متعدّی نہ ہوگی البتہ جب کسی جاننے والے سے صادر ہو جس میں ایسی چیز واقع ہوئی ہو جو الفاظ میں ہوا کرتی ہے، جہاں عدم صحت کی تصریح ہے اور اس لفظ سے نکاح کا منعقد ہونا شیخ زین بن نجیم اور ان کے معاصر علما کا محل فتویٰ ہے لہذا دلیل اپنے محل میں واقع ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ شافعیہ کی اکثر کتابوں میں یہ حکم مصرح ہے کہ حرف زا کو جیم سے بدلنا اگر کسی ناآشنا آدمی سے ہوا ہے تو کوئی نقصان دہ نہیں ہے باوجودیکہ وہ الفاظ نکاح کے بارے میں ہم سے زیادہ بخیل ہے کیوں کہ ان کے یہاں نکاح صرف لفظ "تزویج" اور "انکاح" سے منعقد ہوتا ہے اور ہم اپنے مذہب میں ایسی کوئی چیز نہیں پاتے

ہیں جو ان کے خلاف کو ثابت کرے۔ واللہ اعلم۔ انتہیٰ اور میں نے اس مسئلہ کی پوری تحقیق ردالمحتار میں اپنے حاشیہ کے اندر کردی ہے۔

درختوں میں لگے ہوئے پھلوں کی بیع کا حکم

ان ہی اہم مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ درختوں پر موجودہ پھلوں کی بیع درست ہے یا نہیں جب کہ ابھی بعض ہی نکلے ہیں، تو ہمارے بعض علما نے عرف کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ ذخیرہ برہانیہ کی چھٹی فصل میں بیع کے بیان میں یہ ہے: جب باغ کے پھلوں کو خریدے اور حال یہ ہے کہ ابھی بعض ہی نکلے ہیں تو کیا یہ بیع جائز ہے؟ ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ شمس الائمہ حلوانی نے اس بیع کو پھل، بیگن اور خربوزہ وغیرہ کے اندر بھی جائز قرار دیا ہے نیز وہ فرماتے ہیں کہ یہ ہمارے اصحاب سے مروی ہے اور امام جلیل ابوبکر محمد بن فضل کا بھی یہی قول ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں اس عقد میں موجود کو ہی اصل سمجھتا ہوں۔ اور اس کے بعد جو نکلے گا وہ موجود کے تابع ہے، اسی وجہ سے نکلے ہوئے پھلوں کا زائد ہونا شرط ہے کیوں کہ اقل تو اکثر کے تابع ہے نہ کہ اکثر اقل کے تابع۔ اور امام محمد سے مروی ہے: گلاب جب درخت پر موجود ہو تو اس کی بیع جائز ہے اور یہ معلوم ہے کہ سارے گلاب بیک وقت نہیں نکلتے ہیں بلکہ بعض، بعض سے ملا ہوتا ہے۔ شمس الائمہ السرخسی نے فرمایا کہ میرے نزدیک درست یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ تو وقت ضرورت جائز ہوتی ہے اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ مالک کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اصل درخت اور اس میں موجودہ پھلوں کو ہی بیچے۔ اب جو پھل اس کے بعد نکلیں گے وہ مشتری کی ملک ہوگی اور اس پر صاحب قدوری نے نص فرمایا ہے۔ اب اگر بائع کو اصل درخت بیچنا پسند نہ ہو تو مشتری موجودہ پھلوں کو بعض ثمن کے عوض خرید لے اور دوسرے بعض میں ان کے نکلنے تک عقد کو مؤخر کردے، یا وہ موجودہ پھلوں کو کل ثمن کے عوض خریدے اور بعد میں پیدا ہونے والے پھلوں سے انتفاع کو بائع کے لیے حلال کردے، تو اس طرح سے دونوں کا مقصود حاصل ہو جائے گا اور معدوم میں بیع کو جائز قرار دینے کی کوئی ضرورت پیش نہ آئے گی۔ انتہیٰ

بحر الرائق میں اس کا خلاصہ مذکور ہے اور یہ بھی ہے: علامہ شمس الائمہ نے امام فضلی کے حوالہ سے بیان کیا ہے اور اس کو "وقت عقد اکثر کا موجود ہونا" کی قید سے مقید نہیں کیا بلکہ اس تعلق سے ارشاد فرمایا کہ میں اس عقد میں موجود کو ہی اصل مانتا ہوں اور جو اس کے بعد نکلے وہ موجود کے تابع ہے۔ نیز فرمایا: تعامل ناس کی بنا پر میں اسے مستحسن جانتا ہوں کیوں کہ اس صفت پر باغ کے پھلوں کی بیع میں لوگوں کا تعامل ہے اور اس سلسلہ میں ان کی عادت ظاہر وغالب ہے اور لوگوں کو ان کی عادت سے روکنے میں حرج ہے۔ اھ پھر معراج کے حوالہ سے یہ مذکور ہے کہ علامہ سرخسی کا اصح مذہب جو ظاہر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ یہ ناجائز ہے یعنی معدوم کے اندر یہ بیع ناجائز ہے۔ ان کی دلیل وہی ہے جو ماسبق میں گزری یعنی یہاں کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنا ممکن ہے۔

اقول: ہمارے زمانہ میں یقینی طور پر ضرورت متحقق ہے کیوں کہ عام طور پر تجار جاہل ہو تے ہیں، کیوں کہ آپ ان میں سے کسی کو بھی نہ پائیں گے جو اس حیلہ کو جانتا ہو تا کہ وہ اس دشواری سے باہر آ سکے، اور عالم کے لیے ان کو تعلیم دینا ممکن بھی نہیں ہے کیوں کہ ان میں بد نظمی پیدا ہو گئی ہے، اور اگر انہیں تعلیم دے دی جائے تب بھی وہ محفوظ نہیں رکھ پائیں گے مگر وہی جن میں ان کی عادت ہے اور جس حیلہ کو انھوں نے پہلے سے اپنایا ہے۔ اور امام فضلی نے اپنے قول "ولھم فی ذالك عادة ظاهرة وفي نزع الخ" میں اس کی تصدیق کی ہے تو ان کا خیال ہے کہ یہ عادۃ ممکن نہیں ہے پس انھوں نے ضرورت کو ثابت کیا ہے اور علامہ سرخسی کا نظریہ یہ ہے کہ یہ عقلاً ممکن ہے اس حیلہ کی وجہ سے جو اوپر بیان ہوا چناں چہ انھوں نے ضرورت کی نفی کی اور ظاہر ہے کہ محال عادی کا کوئی حکم نہیں ہے اگر چہ عقلاً ممکن ہو، اور جو صورت علامہ فضلی نے بیان کی وہ لوگوں پر آسان اور رحمت ہے اس حیثیت سے کہ ان کی بیع درست ہے اور ان کے لیے پھلوں کا کھانا حلال ہے اسی طرح دیگر سبزیوں کا کھانا بھی، اور ان کے اثمان کو لینا جائز ہے۔ البتہ جو اس حکم کا جاننے والا ہو گا اس کے لیے تحقق ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے عقد ناجائز ہو گی۔ فتأمل

لیکن یہاں ایک چیز رہ جاتی ہے جس کی علما نے صراحت کی ہے کہ درختوں پر موجودہ پھلوں کی بیع اسی وقت درست ہے جب مطلقاً خریدے یا کاٹنے کی شرط کے ساتھ خریدے، مگر جب درخت پر چھوڑے رہنے کی شرط کے ساتھ خریدے تو بیع درست نہ ہوگی کیوں کہ یہ ایسی شرط ہے جو اقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہے یعنی پھلوں کا بڑھنا اور ان کا پکنا، اور ظاہر ہے کہ وہ لوگ اس زمانہ میں اگرچہ پھلوں کو چھوڑے رکھنے کی شرط نہیں لگاتے ہیں مگر یہ ان کے یہاں مشہور ہے اور فقہانے فرمایا کہ جو چیز عرف میں معروف و مشہور ہو وہ مشروط کی طرح ہے، اور اگر مشتری کو معلوم ہو جائے کہ اگر بائع اس کو کاٹنے کا حکم دے تو عشر ثمن کے عوض اس کے خریدنے پر راضی نہ ہوگا۔ نیز وہ لوگ خربوزہ، کھیرہ اور بیگن وغیرہ خریدتے ہیں اور انہیں اپنے درختوں پر باقی رہنے کی شرط لگاتے ہیں اور یہ شرط بھی ہوتی ہے کہ بائع چند معین دنوں تک ان درختوں کی سینچائی کرے حتیٰ کہ وہ بڑھ جائے اور جو پھل نہ نکلے ہوں وہ نکل جائیں، اور میں نے کسی کو نہ پایا جس نے عرف پر بنا کرتے ہوئے اس کی صراحت کی ہو، تاہم مناسب ہے کہ یہ بیع جائز ہو کیوں کہ جہاں عرف کی وجہ سے معدوم کی بیع جائز ہو جاتی ہے جب کہ معدوم کی بیع فاسد نہیں بلکہ باطل ہوتی ہے، تو اس شرط کے ساتھ تو بیع بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگی لہذا خوب غور کرلیں اور جو نتیجہ سامنے آئے اس پر عمل کریں کیوں کہ میں نے جو بات کہی ہے اس پر خود مجھے جزم نہیں کیوں کہ میں نے صراحت کے ساتھ اس کے قائل کو نہ پایا اور فکر تو بسا اوقات خطا کرتی ہے۔

مظروف کی بیع کا مسئلہ

ان ہی اہم مسائل میں سے مظروف کی بیع بھی ہے مثلاً تیل کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ بائع اس کو وزن کرے اور ظرف (برتن) کی وجہ سے معین رطل کو ساقط کردے تو یہ شرط فاسد ہے کیوں کہ عقد کا مقتضیٰ یہ ہے کہ وزن کے معین مقدار کو ساقط کرے مگرچوں کہ اکثر بلاد میں لوگوں کا یہی عرف ہے۔ اس کی دلیل کے طور پر یہ پیش کی جاسکتی ہے جسے فقہانے متون میں بیان کیا:

نعل کی بیع اس شرط پر درست ہے کہ بائع اس کو جوتے میں لگائے اور اس میں تسمہ بھی باندھے۔

بحر الرائق میں ہے: قیاس کے مطابق یہ عقد فاسد ہے کیوں کہ اس میں مشتری کے لیے نفع ہے اور یہ اقتضاے عقد کے بھی خلاف ہے اور جو متن میں مذکور ہے وہ عرف و تعامل کی بنا پر استحسان کا جواب ہے اور عادت سے خروج کرنے میں حرج عظیم ہے بر خلاف کپڑا سینے کی شرط کے، کیوں کہ اس میں عادت و عرف نہیں ہے لہذا یہ اصل قیاس پر باقی رہے گا، اور کھڑاؤں میں کیل ٹھوکنا نعل میں تسمہ لگانے کے مثل ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اور بزازیہ میں ہے: کسی نے کپڑا یا پرانا خف اس شرط پر خریدا کہ بائع اس میں پیوند لگا دے اور اس میں سوراخ کر کے اس کو درست کر دے تو یہ شرط عرف کی وجہ سے صحیح ہے اور یحذوہ کا مطلب ہے اس کو کاٹ دے۔ اھ اور اس سے قبل ایک ضابطہ کے تحت (بیع ہر اس شرط سے فاسد ہو جاتی ہے جو اقتضاے عقد کے خلاف ہو اور اس کے مناسب نہ ہو یعنی جس میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لیے فائدہ ہو یا معقود علیہ کا فائدہ ہو اور وہ اہل استحقاق سے ہو نیز اس پر عرف جاری نہ ہوا ہو اور نہ شریعت میں اس کا جواز ثابت ہو) یہ فرمایا: تو ضروری ہے کہ ان پانچ شرائط سے بیع فاسد ہو البتہ اگر شرط اقتضاے عقد کے موافق ہو تو بیع درست ہو گی مثلاً مبیع کو ثمن پر قبضہ کرنے تک روکے رکھنے کی شرط، اور ااگر وہ شرط اقتضاے عقد کے موافق نہ ہو مگر شرع میں اس کی تصحیح ثابت ہو یعنی شرع نے اس کو درست قرار دیا ہو تو اس سے کسی کو مجال انکار نہیں جیسے ثمن میں مدت کی شرط لگانا اور مبیع میں سلم کی شرط لگانا، اور شرط خیار مفسد عقد نہیں ہے اور اگر وہ شرط متعارف ہو مثلاً نعل کو اس شرط کے ساتھ خریدنا کہ بائع اس کو کاٹ دے یا اس میں تسمہ لگا دے تو یہ جائز ہے الخ۔ اھ گویا شرط متعارف کو شرط ثابت کی طرح کر دی گئی جس کی صحت شرع سے ثابت ہے اور ذخیرہ میں مسئلہ کی تعلیل اس طور پر ہے: کیوں کہ تعارف و تعامل ایسا حجت ہے جس کی بنا پر قیاس متروک ہو جاتا ہے اور حدیث میں تخصیص پیدا جاتی ہے جیسے پھلوں کی بیع، کیوں کہ یہ ایسی شرط پر مشتمل ہے جس کے بارے اکثر بلاد میں عامۃ الناس کا اس سے کہیں زیادہ تعامل ہے جو بیع النعل میں ان کا تعامل ہے یعنی نعل کی بیع اس شرط پر کہ بائع اس کو کاٹ کر جوتا بنائے، اور کن لوگوں کا تعامل کپڑے کی بیع میں

اس شرط پر ہے کہ اس میں پیوند لگا دے ؟بلکہ ہم نے تو اپنے زمانہ میں ایسا کبھی سنا ہی نہیں ہے اور اگر ہے بھی تو وہ چند نادر افراد کی جانب سے ہے جس کی بنا پر تعامل کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے گویا اسلاف کے زمانہ میں تھا یا بعض بلاد میں تھا۔ مگر مظروف کی بیع تو شائع و ذائع اور بہت زیادہ مشہور ہے کہ اس میں ضرورت ہے کیوں کہ بہت سارے مبیع مظروف کو ان کے ظروف سے الگ کرنا ممکن ہی نہیں ہے بلکہ وہ ان کے ساتھ ملے ہوئے ہیں اور ان کے تابع ہیں مگر ظرف کی وجہ سے تجار اور عاقدین کے درمیان مقدار معلوم کو ساقط کرنا رائج ہے جس سے بہت زیادہ تفاوت نہیں ہو تا ہے اور نہ یہ مفضی الی المنازع ہے سوائے نادر صورت کے ،اور نادر کا کوئی حکم نہیں ہے اور یہ حکم بھی میرے نزدیک یقینی نہیں ہے کیوں کہ مجھے کوئی بھی اس کا قائل نظر نہیں آیا بلکہ عام طور پر جدید وقدیم کتابوں میں اس کے خلاف موجود ہے اور جو کسی کا صراحت کردہ حکم نہیں اس پر عمل کرنے میں دل کو قرار نہیں ملتا ہے ۔البتہ جو دلائل مذکور ہوئے وہ اس کے مؤید ہیں اور اس میں بہت سہولت بھی ہے ،مگر یہ حکم لوگوں کے آپسی بیع وشرا کی جانب نسبت کرتے ہوئے ہے تاکہ ہم ان کے اس بیع کے فساد یا ربا سے ملحق ہونے کا قول نہ کریں اور نہ اس کا حکم دیں۔ مگر جو اس حکم کا عالم ہو اس کے لیے ایسا کرنا مناسب نہیں ہے بلکہ اس پر عوام کے معاملات سے بچنا لازم ہے اور فقہا کے قول کی اتباع ضروری ہے کیوں کہ اس عالم کے لیے اس سے انحراف کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بر خلاف عامۃ الناس کے ۔ واللہ اعلم

عشری زمین سے متعلق ایک مسئلہ کی تحقیق

ان ہی اہم مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے جس پر ہمارے زمانہ والوں کا تعارف و تعامل قائم ہو یعنی زمین کا عشر مستاجر سے وصول کرنا اور موجر سے نہ کرنا حضرات صاحبین کے قول پر عمل کرنے کی وجہ سے ہے ،اور امام اعظم رحمہ اللہ نے فرمایا کہ موجر پر بھی لازم ہے اور اسی پر خصاف اور اسعاف میں اقتصار کیا ہے اور قاضی خاں نے بھی اس کو مقدم رکھا ہے اور متاخرین احناف میں بیشتر فقہاے کرام مثلاً شیخ خیر الدین رملی ،شیخ اسماعیل حائک (جو دمشق کے مفتی اور شیخ

علاؤالدین حصکفی کے شاگرد ہیں)، شیخ زکریا افندی، عطاؤاللہ افندی (یہ دونوں حضرات دار السلطنت المحدیہ کے مفتی ہیں) اور ان کے تابع مفتی دمشق حامد افندی عمادی جیسے اجلہ علمائے کرام کی ایک بڑی جماعت نے یہی فتویٰ دیا ہے۔

اقول: بلاشبہ یہ صورت حال ہمارے زمانہ میں رونما ہو چکا ہے اور اس کے بارے بارہا سوالات کیے جا چکے ہیں جہاں میں نے حضرات صاحبین کے قول پر ہی فتویٰ دیا ہے کیوں کہ یہ قول زیادہ رو بصواب ہے چنانچہ در مختار میں حاوی قدسی کے حوالہ سے ہے: ان دونوں (حضرات صاحبین) کے قول پر ہم عمل کرتے ہیں کیوں کہ ہمارے زمانہ میں امام اعظم کے قول پر وقف وغیرہ کی صورت میں عمل کرنے سے ضرر عظیم پیدا ہوتا ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ہمارے زمانہ میں عرف یہ ہے کہ وہ امرا اور لیڈران جو مولانا سلطان کے وکیل ہیں عشر و خراج کو مستاجرین سے وصول کرتے ہیں اور یہی عادت سیاسی وزرا کے درمیان رائج ہے جو زمین کی متعیّنہ ٹیکس کو مستاجرین سے ہی وصول کرتے ہیں اور اکثر بستی اور زمین وقف کی ہیں اور جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ مستاجر صرف زمین کو تھوڑی اجرت میں لیتا ہے لہذا کبھی کوئی بستی بڑی ہوگی تو اس کی اجرت بھی اسی کے مثل ہوگی یعنی ہزار درہم سے زائد چناں چہ وہ اس زمین کا اجارہ مثلاً بیس درہم کے عوض کرے گا کیوں کہ سیاسی وزرا زیادہ ٹیکس لیتے ہیں اور امرا بھی اس سے لیتے ہیں، لہذا جب متولی نے اس بستی کو بیس درہم کے عوض کرایہ میں دیا تو کیا کسی کے لیے جائز ہے کہ وہ یہ فتویٰ دے کہ صاحب عشر پوری بستی سے نکلے ہوئے عشر متولی سے لے، یہ تو ایسی بات ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں چہ جائے کہ امام الائمہ مصباح الامۃ امام اعظم رضی اللہ عنہ۔ بلکہ اس وقت لازم ہے کہ ہم اس جیسی بستی کی اجرت کو دیکھیں کیوں کہ جب متولی عشری زمین کی عشر ادا کرے گا تو اس کی اجرت پانچ سو تک پہونچ جائے گی اور مستاجر کی اجرت بیس درہم کو پہونچ جائے گی، پھر جب متولی وافر مقدار میں اس کا اجارہ کرے گا تو اس وقت امام اعظم کے قول پر عمل کیا جائے گا، اور اگر یہ ممکن نہ ہو اس طور پر کہ ان میں سے کوئی ایک کم اجرت پر ہی راضی ہوگا کیوں کہ اس سے عشر کے وصول کرنے پر جاری ہے لہذا اب حضرات صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا متعیّن ہے، اور یہی انصاف ہے

جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مگر مستاجر پر عشر یا خراج کی شرط لگانے کی وجہ سے اجارہ کا فساد تو امام اعظم کے قول کی بنا پر ہے، گویا یہ دوسری چیز ہے اور جب یہی چیز یعنی مستاجر پر شرط لگانا صاحبین کے قول پر ہو گا تو یہ شرط مفسد عقد نہیں ہوگی کیوں کہ صاحبین کے نزدیک یہ عقد مقتضائے اجارہ سے ہے۔ واللہ اعلم

خط اور دستاویز پر عمل کرنا کب جائز ہے؟

ان ہی اہم مسائل میں سے یہ بھی ہے یعنی بعض علاقوں میں خط و تحریر پر عمل کا جواز، مثلا بادشاہ کا وزیر مقرر کرنے یا معزول کرنے سے متعلق کوئی خط و تحریر، یوں ہی تاجر کا اپنے اوپر کاپی میں کوئی تحریر لکھنا۔ الاشباہ والنظائر کے باب القضا کے شروع میں ہے: خط پر عمل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس پر، اعتماد کیا جائے گا لہذا اس وقف نامہ پر عمل نہیں کیا جائے گا جس پر سابقہ قضاۃ و حکام کی تحریریں ہیں کیوں کہ قاضی تو حجت کی بنا پر فیصلہ کرے گا اور حجت کی دو ہی صورتیں ہیں: شہادت و اقرار اور قسم سے انکار جیسا کہ خانیہ میں وقف کے بیان میں ہے، صرف دو مسئلوں کا حکم علیحدہ ہے: ایک یہ ہے کہ امان طلب کرنے کے لئے اہل حرب کوئی خط لکھ دیں، کیوں کہ اس وقت اس پر عمل کیا جائے گا اور اس کے حامل کے لیے امان ثابت ہو گا، جیسا کہ سیر الخانیہ میں ہے: شاہی انعامات کو ہمارے زمانہ میں وظائف سے ملانا ممکن ہے اگر علت یہ ہو کہ وہ زیارت نہیں کرے گا، اور اگر علت یہ ہو کہ حفاظت خون کی وجہ سے امان میں احتیاط کرتا ہے تو یہ ممکن نہیں ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے: دلال، صراف اور بائعین کی کاپی یا دستاویز پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ قضاء الخانیہ میں ہے۔ علامہ طرسوسی نے ان کا تعاقب کیا کہ ہمارے مشائخ نے امام مالک کا رد فرمایا ہے کہ انھوں نے خط پر عمل کرنے کو جائز قرار دیا کیوں کہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوا کرتا ہے تو لوگ اس پر کیسے عمل کریں گے اور ابن وہبان نے اس کا اس طور پر رد فرمایا ہے کہ اس کے نوٹ بک یا دستاویز میں وہی لکھا جاتا ہے جو اس کا ہو یا اس پر کسی کا کچھ لازم ہو اور اس میں اس کی تکمیل گواہی کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اھ

اقول: میں نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب "تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ" میں بیان کر دیا ہے کہ دلال، صراف اور بائعین کا جو مسئلہ مذکور ہوا اس کو خانیہ اور بزازیہ میں بھی ذکر کیا اور اسی پر بحر الرائق میں جزم بھی کیا ہے یوں ہی وہبانیہ میں ہے اور علامہ ابن الشحنہ نے اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے، یوں ہی علامہ شرنبلالی نے بھی اس کی شرح میں بیان کیا ہے، اور صاحب تنویر الابصار اور علامہ بیری نے اکثر کتب کی جانب اس کی نسبت کی ہے نیز فرمایا کہ مجتبیٰ میں بھی ہے: بائع، صراف اور دلال کے خطوط حجت ہیں اگرچہ لوگوں کے درمیان اس کا پتہ ظاہر نہ ہو، یوں ہی وہ خط جس کو لوگ آپس میں لکھا کرتے ہیں وہ بھی عرف کی وجہ سے حجت ہیں۔ اھ

خزانۃ الاکمل میں ہے: کسی صراف نے خود پر کچھ مال معین کو لازم کیا اور اسے نوٹ بک میں لکھ دیا اور اس کی تحریر تجار اور اہل شہر کے درمیان مشہور ہو پھر وہ مر گیا، اب ایک قرضدار آیا اور وارثین سے مال طلب کرنے لگا اور میت کا خط پیش کیا اس طور پر کہ لوگوں نے اس کی تحریر کو پہچان بھی لیا تو جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ اسی کی تحریر ہے تو اس کے ترکہ سے اس کی ادائگی کا حکم ہو گا اور لوگوں میں حجت کے طور پر یہ عادت و عرف رائج ہے۔ اھ پھر اس کے بعد فرمایا: "علامہ عینی نے فرمایا کہ ظاہری عادت پر بنا کرنا واجب ہے اسی وجہ سے جب فروخت کرنے والے نے یہ کہا کہ میں نے باد کاری میں اپنی تحریر میں پایا ہے یا اپنے ہاتھ سے باد کاری میں لکھا ہے کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے تو یہ اقرار ہے اور اس پر اس کی ادائگی واجب ہے" میں کہوں گا کہ اس میں یہ زیادہ کیا جائے گا کہ عمل تو در حقیقت موجب عرف کی وجہ سے ہے، محض خط کی وجہ سے نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اس کا حاصل وہی ہے جو فقہا کے قول "لا یعتمد علی الخط و لا یعمل به" میں گزرا یعنی یہ اس اصل پر مبنی ہے جو عرف کے حدوث سے قبل مذہب میں موجود ہو اور جب خط کے معتمد اور معمول بہ ہونے پر ان علاقوں پر عرف ظاہر ہوا تو علما نے اس کا فتویٰ دیا۔

علامہ شیخ ہبت اللہ بعلی نے الاشباہ کی اپنی شرح میں بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے: (تنبیہ) شاہی انعامات کی طرح وہ خاقانی نوٹ بکس جو شاہی بنڈل سے منسوب ہیں ان پر عمل کیا

جائے گا، اور علامہ علاؤالدین حصکفی کا اس سلسلہ میں ایک مستقل رسالہ ہے جس کا خلاصہ اس قول کو نقل کرنے کے بعد جو یہاں مذکور ہوا یہ ہے کہ امان نامہ پر عمل کیا جائے گا اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ علامہ ابن الشحنہ اور ابن وہبان نے صراف، بائعین اور دلال کے نوٹ بکس پر عمل کرنے پر جزم کیا ہے کیوں کہ جعل سازی اور فریب کاری سے امن مل گیا ہے جیسا کہ بزازیہ، سرخسی اور قاضی خاں نے اس پر جزم کیا ہے اور یہ تعلیل شاہی کاپیوں میں زیادہ بہتر ہے جیسا کہ اس شخص کو معلوم ہے جس نے وہاں کے باشندوں کے احوال کا مشاہدہ کیا ہے، جب اس کو نقل کیا ہے کیوں کہ اولا سلطان کے حکم سے ہی لکھا جاتا ہے پھر ایک جم غفیر کا جب اس میں موجودہ شیٔ کے بغیر کسی کمی و زیادتی کے ساتھ نقل پر اتفاق ہو جاتا ہے تب شخص معین پر اس کو پیش کیا جاتا ہے اور اس کے خط کو اس پر رکھا جاتا ہے اور اس کی حفاظت کی خاطر کسی امینی کاپی میں متولی کے سامنے اس کے خط کو پیش کیا جاتا ہے اور اس پر لکھا جاتا ہے پھر ان کے وصول کو اپنے مقامات پر لوٹا دیا جاتا ہے جو مہر اور امن کے ذریعہ جعل سازی سے محفوظ ہو اور اس پر یقین کیا جا سکے اور اس پوری بحث سے حکومت والے اور لکھنے والے بھی جان جائیں گے، پھر اگر کاپیوں میں یہ ہو کہ فلاں مکان فلاں مدرسہ کے لیے وقف ہے تو وہاں بغیر کسی بینہ کے عمل نہیں کیا جائے گا اور اسی پر مشائخ اسلام نے فتویٰ دیا ہے جیسا کہ یہ بھجۃ عبداللہ افندی میں صراحت ہے۔ لہذا اس کو یاد رکھیں۔ شیخ ہبت اللہ بعلی کی جو عبارت میں نے نقل کی تھی وہ پوری ہوئی۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ظاہرا انتفائے شبہ پر مدار ہو گا تو ہمارے زمانہ میں تاجروں کی نوٹ بکس میں جو لکھا ہوا ملے اور ان میں سے کوئی مر جائے، جب کہ اس نے اپنی تحریر سے اپنی کاپی میں وہ چیز لکھا جو یقین سے قریب ہو کہ اس بارے میں کوئی بھی تحریر تجربہ اور تمسخر کے طور پر نہیں لکھتا ہے، تو اب اس پر عمل کیا جائے گا اور اس پر ان کے یہاں عرف بھی جاری ہے۔ اب اگر اس پر عمل نہ کیا جائے تو لوگوں کے مال و ثروت کا ضائع ہونا لازم آئے گا کیوں کہ ان کے اکثر و بیشتر معاملات بلا شاہد کے ہی ہوتے ہیں، خصوصا وہ معاملہ جس کو وہ شہروں میں اپنے شرکا اور امنیوں کے پاس بھیجتے ہیں کیوں کہ اس قسم کے معاملات میں گواہوں کا ہونا متعذر ہے اسی لیے وہ خط یا کاپی

و کاغذ میں لکھا ہوا پر ہی اکتفا کرتے ہیں اور تحریر اور مہر کے تحقق کے بعد آپس میں اس کو حجت سمجھتے ہیں، اور مناسب ہے کہ اس طرح دوسرا حکم بھی ہوگا جس کو وصول کہتے ہیں اسے وہ شخص لکھے جس کی امانت دوسرے کے پاس ہے یا اس کا کسی پر دین ہے یا اس قسم کا کچھ اور ہے جس میں اس خط کے اس تک پہنچ جانے کے بارے میں اقرار کرے اور اپنے مشہور مہر سے اس میں مہر لگا دے خصوصاً ان حکام اور افراد کے بارے میں جو گواہوں پر بالکل قادر نہیں یعنی گواہوں سے اس کی تصدیق نہیں کرتے ہیں، اور آپ کو معلوم ہو گیا کہ یہ مسئلہ یعنی صراف، بائع اور دلال کا مسئلہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے کہ خط پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور عرف و مذکورہ ضرورت کی بنا پر علما کی مذکورہ جماعت نے اس پر جزم کیا ہے یوں ہی ائمہ بلخ نے بھی، جیسا کہ بزازیہ میں اس کو نقل کیا ہے، اور امام سرخسی اور قاضی خاں کو بطور نمونہ پیش کیا اور اسی پر اکتفا کیا، لہٰذا اب یہاں یہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ خط کی شہادت جائز نہیں جیسا کہ عام محققین کی رائے یہی ہے۔ یہ حضرات اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ تحریر کبھی تجربہ کے لیے ہوتی ہے، کیوں کہ یہ علت ہمارے مسئلہ میں منتفی ہے اور یہ احتمال بہت بعید ہے کہ تاجر وغیرہ کے لیے ممکن ہے کہ وہ مال کو دے دے اور تحریر و خط کو اپنے نوٹ بک میں باقی رکھے، اس وجہ سے کہ یہ احتمال تو شہادت کے ساتھ بھی موجود ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ مال زائد ہو اور گواہوں کو اس کا علم نہ ہو۔ پھر ظاہر ہے جہاں ہم نے کاپی والی صورت میں عمل کیا وہ صرف اس صورت میں ہے جب لکھنے والے پر کسی کا کچھ آتا ہو جیسا کہ خزانۃ الاکمل سے روایت کی ہوئی عبارت اس پر دلالت کر رہی ہے، مگر جب لکھنے والے کا لوگوں کے ذمہ کچھ آتا ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اگرچہ ابن وہبان کا کلام اس کے خلاف و ہم دلا رہا ہے جو اشباہ کے حوالہ سے نقل کیا گیا چناں چہ اگر اس نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا جو اس کی کاپی میں موجود ہے تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ یوں ہی اگر اس کی کاپی میں اس کی موت کے بعد کچھ لکھا ہوا ملا تو بھی نہیں مانا جائے گا، کیوں کہ یہاں تہمت کا قوی اندیشہ ہے، بر خلاف اس صورت کے جب اپنے اوپر کچھ مال کے وجوب کو لکھ دے، کیوں کہ یہاں تہمت کا کوئی اندیشہ نہیں ہے۔ یہ اور اس کی طرح ایک اور صورت حال ہمارے زمانہ میں اس تاجر کے تعلق سے پیش آیا جس کی کوئی کاپی اس کے

ذمی کاتب کے پاس موجود ہے، اب تاجر کے انتقال کے بعد اس پر دوسرے نے کچھ مال کا دعویٰ کیا اور حال یہ ہے کہ وہ مال اس کے ذمی کاتب کی تحریر سے لکھا ہوا ہے چناں چہ جب کھولی گئی تو وہ ایسے ہی ملا، جب کہ ورثہ نے اس مال کا انکار کیا تو اس صورت میں بعض مفتیان کرام نے یہ فتویٰ دیا کہ اس شخص پر مال کی ادائگی واجب و ثابت ہے۔

میرا رجحان یہ ہے کہ واجب نہ ہو کیوں کہ کاپی میں موجودہ تحریر میت کی نہیں ہے بلکہ ایک کافر کی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ کاپی اس ذمی کے قبضہ میں تھی، تو اس میں احتمال ہے کہ ذمی نے خود ہی اس کی موت کے بعد لکھ دیا ہو، گویا اس میں ایک قوی شبہ ہے بر خلاف اس کے کہ جب کاپی میں موجودہ تحریر اسی کی ہو اور اسی کے پاس محفوظ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

میراث سے متعلق ایک مسئلہ کی تحقیق

ان ہی اہم مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ فقہا نے "علی الفریضۃ الشرعیۃ" فرمایا تو عرف میں اس کا اطلاق تقسیم کے سلسلہ میں "للذکر مثل حظ الانثیین" مراد ہوتی ہے۔ لہذا جب اپنی اولاد پر کچھ وقف کیا اور یہ کہا "یقسم بینھم علی الفریضۃ الشرعیۃ"، تو اس کی تقسیم ویسی ہی ہوگی جیسا ہم نے بیان کیا۔ مگر مسئلہ میں اختلال واضطراب پیدا ہو گیا۔ چناں چہ اس مسئلہ میں علامہ یحییٰ ابن المنقار مفتی دمشق نے ایک رسالہ بنام "الرسالۃ المرضیۃ فی الفریضۃ الشرعیۃ" تحریر فرمایا جس میں مذکر و مونث کے بیچ تقسیم کو برابر اختیار فرمایا جہاں واقف نے للذکر مثل حظ الانثیین نہیں کہا، اور آگے فرمایا کہ شیخ الاسلام محمد الحجازی شافعی، شیخ سالم سنہوری مالکی، قاضی تاج الدین حنفی اور ان کے علاوہ دیگر حضرات نے یہی جواب دیا ہے، اور اس کو سیوطی، قاضی زکریا اور امام سبکی کے حوالہ سے نقل کیا ہے جو اس کے کلام کی تائید کرتی ہے۔ اس پر ان کا عمدہ استدلال یہ ہے کہ وقف سے ثواب مطلوب ہو تو اس میں صدقہ کا اعتبار کرنا ضروری ہے تاکہ اس کی اصل درست ہو، اور امام ابو یوسف کا مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ عطایا میں مذکر و مونث اولاد کے بیچ عدل و مساوات واجب ہے، اور امام محمد نے فرمایا: ان کو بقدر وراثت ملے گا۔

امام مسلم نے اپنی صحیح مسلم میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث روایت کی، انھوں نے فرمایا کہ میرے والد نے مجھ پر اپنے بعض مال کا صدقہ کیا تو میری والدہ عمرہ بنت رواحہ نے کہا کہ میں اس وقت تک راضی نہ ہوں گی جب تک وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو گواہ نہ بنا لے، تو میرے والد مجھے لے کر سرکار کی بارگاہ میں چلے کہ حضور میرے صدقہ پر گواہی دے۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کیا تم نے اپنی ساری اولاد کے ساتھ یہ برتاؤ کیا ہے؟ میرے والد نے جواب دیا کہ نہیں، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ سے ڈرو اور اولاد کے حق میں عدل وانصاف کرو، پھر میرے والد واپس ہوئے اور اس صدقہ کو لوٹا لیا۔

امام ابو یوسف کا حدیث سے استدلال

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے: حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنی اولاد میں مساوات اختیار کرو اور اگر میں (اولاد میں) کسی کو ترجیح دیتا تو مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کو ترجیح دیتا۔ اس کو سعید نے اپنی سنن میں بیان کیا ہے۔ اسی حدیث کی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اولاد میں مساوات واجب ہے، اور مجتہدین کی جماعت نے آپ کی اتباع کی اور فرمایا کہ تخصیص و تفضیل کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے "بقدر میراث مساوات کے ذریعہ" عدل کی تفسیر کی، اور حالت زندگی کو حالت موت پر قیاس کیا اور عرف سے اس کو مساعد کیا یعنی اس میں عرف کا سہارا لیا اور اس کو موافق حکم قرار دیا جب کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے عطایا میں بیٹی کا حصہ نصف مقرر کیا ہے، اور جس کو انھوں نے نص کے مقابل ذکر کیا وہ اس کے موافق نہیں ہے کیوں کہ منصوص علیہ کے مقابلہ میں عرف غیر معتبر ہے، کیوں کہ اس صورت میں ابطال نص لازم آئے گا۔ یہ اس رسالہ مذکورہ میں تحریر شدہ تقریر کا خلاصہ ہے جس کی اتباع شیخ علاؤ الدین حصکفی نے در مختار میں کی ہے۔

اقول: اس سلسلہ میں نے بھی ایک رسالہ تحریر فرمایا ہے جس کا نام میں نے "العقود الدر یہ فی الفر یضۃ الشر عیۃ" رکھا جہاں میں نے اس مسئلہ پر طویل گفتگو کی ہے جس پر زیادتی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اب یہاں اس کی ایک ہلکی سی جھلک پیش کی جاتی ہے، تو میں کہتا

ہوں کہ ظہیریہ میں مصرح ہے: جب کسی کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو اور ان دونوں پر صلہ رحمی (صدقہ کرنا) چاہتا ہو تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک للذکر مثل حظ الانثیین کے مطابق دینا بہتر ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کے بیچ مساوات لازم ہے اور احادیث کے وارد ہونے کی وجہ سے یہی قول مختار ہے، اور اگر کل مال بیٹا کو ہبہ کر دیا تو قضاءً جائز ہے البتہ گنہگار ہو گا اور اس پر امام محمد نے نص فرمایا ہے۔

پھر "کتاب المحاضر و السجلات" کے بیان سے کچھ قبل فرمایا: اگر واقف یہ چاہے کہ "وقف کو اولاد پر رہنے دیا جائے اور یہ کہے کہ اس کے غلوں کو اس کی اولاد میں تقسیم کی جائے اور وہ فلاں، فلاں اور فلانہ ہیں "تو للذکر مثل حظ الانثیین ہو گا اور اگر چاہے تو "الذکر و الانثیٰ علی السواء" کہے مگر اول زیادہ روبصواب ہے اور نفع و ثواب سے زیادہ ہمکنار ہے۔ اھ لہذا آپ غور کر لیں کہ کیسے ہبہ اور وقف کے درمیان فرق کیا گیا۔ نیز اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں برابر ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ جہاں قسمةً بالتسو یہ کہا گیا ہے وہاں فریضہ شرعیہ مراد ہے کیوں کہ فقہانے یہ صراحت کی ہے کہ واقفین کے مقصد کی رعایت واجب ہے اور علماے اصولیین نے بھی صراحت کی ہے کہ عرف مخصص کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور الاشباہ والنظائر میں ہے: واقفین کے الفاظ ان کے عرف پر مبنی ہوں گے، جیسا کہ فتح القدیر کے باب الوقف میں ہے۔ اھ

اور اس طرح کی بات میں نے علامہ قاسم کے حوالہ سے بیان کر دیا ہے۔ علامہ ابن حجر مکی کی فتاوی کبریٰ میں ہے: الفاظ واقفین اصولی، فقہی اور عربی دقائق پر مبنی نہیں ہیں، جیسا کہ علامہ بلقینی نے اپنے فتاوی میں اس کی جانب اشارہ کیا ہے:" ان کی بنا تو اس پر ہے جو عرف میں سمجھا جاتا ہے اور اس پر ہے جو واقفین کے مقصد اور ان کی عادتوں سے زیادہ قریب ہو" نیز آپ نے فرمایا کہ ماسبق میں علامہ زرکشی کا قول گذرا کہ اس وقت قرائن پر عمل کرنا جائز ہو گا اور اس کی صراحت دوسرے حضرات نے بھی کی ہے۔ نیز فقہانے تصریح کی ہے کہ الفاظ واقفین جب متردد ہوں یعنی جب ان میں کئی احتمالات ہوں تو ان میں جو ظاہر و غالب ہو وہ مراد ہو گا اور مقاصد واقفین کا لحاظ کرنا ضروری ہے جیسا کہ قفال وغیرہ نے فرمایا۔ اھ

اور ہم نے ماسبق میں اس تعلق سے بقدر کفایت گفتگو کردی ہے لہذا واقف کے کلام کو اسی پر محمول کیا جائے گا جو اس کے نزدیک زیادہ مشہور ہو اور اپنے کلام میں مراد لیتا ہو۔

ابطال نص کی صورت میں عرف غیر معتبر ہے

رہا فقہا کا یہ کہنا کہ "عرف نص کے معارض نہیں ہوتا ہے یعنی اس وقت عرف غیر معتبر ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے ابطال نص لازم آئے گا" یہ تو ہمیں تسلیم ہے، مگر یہ تسلیم نہیں ہے کہ ہمارے مسئلہ میں نص وارد ہے۔ نیز اگر اس کو مان بھی لیں تو اس ابطال نص لازم نہیں آئے گا کیوں کہ جب ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ نص کراہت مفاضلہ کی وجہ سے وارد ہے اور لوگوں میں یہ متعارف ہے کہ فریضہ شرعیہ کا معنی مفاضلہ ہے اور واقف نے اسی لفظ کا اطلاق کیا ہے اور ہم نے اس کو حکم عرف کی بنا پر عرف کی جانب پھیر دیا ہے تو اس سے کراہت مفاضلہ کی نفی لازم آئے گی کیوں کہ کراہت ایک حکم شرعی ہے اور لفظ کو اس کے عرفی معنی کی جانب پھیرنا دلالت عرفی ہے، تو اب لفظ کو اسی جانب پھیرا جائے گا اور ہم کہیں گے کہ اس سے مراد مفاضلہ ہے اور واقف نے جو مراد لیا ہے وہ مکروہ ہے کیوں کہ مساوات واجب تھی۔ چناں چہ ہم نے نص کی وجہ سے اس پر عمل کیا جہاں اس کے مدلول کو ثابت کیا ہے اور وہ کراہت ہے، اور دلالت عرفی کی وجہ سے اس کے عرفی معنی پر عمل کیا اور دونوں ہی واجب الاتباع ہیں، اور ابطال نص تو اسی وقت لازم آئے گا جب ہم یہ کہیں کہ الفریضۃ الشرعیۃ کا معنی وہ مفاضلہ ہے جس میں کوئی کراہت نہ ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے وقف کے بارے ورود نص میں فرض کا قول نہیں کیا، اور اس کا فریضہ شرعیہ نام رکھنا اس کی مشروعیت کا متقاضی نہیں ہے کیوں کہ یہ نام اب علم عرفی ہو گیا اور اعلام میں الفاظ کی وضع کا اعتبار نہیں ہوتا ہے مثلاً کسی کا نام "عبد الدار" اور "انف الناقہ" رکھ دیا جائے۔ (تو اس کے معنیٔ وضعی مراد نہیں ہوں گے) علاوہ یہ ہے کہ مفاضلہ باب میراث میں فریضۂ شرعیہ ہے لہذا جب باب وقف میں اس کے اطلاق پر عرف جاری ہو تو یہ وضع اصلی میں ہی رہے گا، اور جب یہ ضروری ہے کہ کلام کو اس کے معنیٔ متعارف پر محمول کیا جائے تو اس لفظ کا اطلاق کرنا گویا اس کے

قول صریحی "للذکر مثل حظ الانثیین" کے مساوی ہوگا اور ظاہر ہے کہ اگر واقف اس کی صراحت کر دیتا تو اس سے ابطال نص لازم نہ آتا۔ یوں ہی اگر اس کی تعبیر اس لفظ سے کی جائے جو عرفاً اس کے مساوی ہو، ورنہ تو زیادہ سے زیادہ دلالت عرفیہ کا ابطال لازم آئے گا اور ہمیشہ الفاظ کو ان کے شرعی معانی پر محمول کرنا تو خلاف اجماع ہے۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ہر شئی میں اصل تو اس کا کمال ہے لہذا مساوات شرعیہ پر محمول کیا جائے، کیوں کہ یہ اس وقت ہوگا جب لفظ دو چیزوں پر صادق آئے، تو اس لفظ کے اطلاق کے وقت ان میں سے کامل کی جانب پھیرا جائے گا اور فریضہ شرعیہ کا معنی عرف میں صرف مفاضلہ ہے،۔ اب اس کو تسویہ پر محمول کرنا گویا لفظ کو اپنے معنی سے پھیر دینا ہے جو متکلّم کا مقصود تھا ایک ایسے معنی کی جانب جس کا خیال بھی اس کے دل میں نہیں گزرا ہے اور لازم ہے کہ ہر عاقد کے کلام کو اس کی عادت پر محمول کیا جائے اگر چہ وہ زبان، زبان عرب اور زبان شریعت کی مخالف ہو، اور جن حضرات نے فریضہ شرعیہ پر محمول کیا ہے ان میں صاحب تنویر الابصار علامہ غزی بھی ہیں جیسا کہ ان کے مشہور فتاوی کی جانب رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اس کے برخلاف وہ چیز جو در مختار میں ان کی جانب نسبت کی گئی ہے، اور علامہ خیر الدین رملی نے اپنے فتاوی میں دو جگہ اس کا فتوی بھی دیا ہے۔ یوں ہی شیخ اسماعیل حائک، شیخ حمد شلبی صاحب بحر الرائق نے اپنے مشہور فتاوی میں بیان کیا ہے، اسی طرح میں نے فتاوی شہاب احمد رملی شافعی میں دیکھا ہے نیز فتاوی سراج بلقینی شافعی میں اسی طرح ہے۔ اس کی پوری گفتگو ہمارے مذکورہ رسالہ میں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔ اور صاحب فہم وفراست کے لیے اتنا ہی کافی ہے اور اول وآخر، ظاہر وباطن ہمہ وقت اللہ ہی کے لئے حمد ہے اور درود وسلام ہمارے آقا ﷺ پر نازل ہو اور آپ کی آل واصحاب پر ہو۔

اس رسالہ کی تحریر و وضاحت سے ماہ ربیع الثانی ۱۲۴۲ھ میں فارغ ہوا جس کا جامع و مرتب مخلوق میں سب سے بڑا محتاج، اپنے رب کی رحمت کا حاجت مند محمد امین بن عمر عابدین

ہے، اللہ ان کی، ان کے والدین کی اور سارے جہاں کے مسلمانوں کی مغفرت فرمائے۔ آمین!
والحمد للہ رب العالمین.

بشکر کہ جمازہ بمنزل رسید
زورق امید بساحل رسید

محمد زبد الحق برکاتی مصباحی
درجہ: فضیلت جامعہ اشرفیہ مبارک پور
۱۰/ ربیع الآخر ۱۴۳۶ھ مطابق ۳۰/ جنوری ۲۰۱۵ھ
بروز جمعۃ المبارکہ